RAGIP PAŞA
2256

[illegible]

هذا شرح الامام العلامة * سعدالدين مسعود بن عمر التفتازانى المتوفى سنة (٧٩١) احدى وتسعين وسبعمائة على متن العقائد للشيخ نجم الدين ابى حفص عمر بن محمد النسفى المتوفى سنة (٥٣٧) سبع وثلاثين وخمسمائة رحمهم الله تعالى رحمة واسعة

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى على شرح العقائد المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة اسكنه الله تعالى فى بحبوحة جنانه

T.C. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ MÜDÜRLÜĞÜ Sayı 2256

ناشرى

شركت صحافيهٔ عثمانيه

يوسف ضياءالدين واحد نائلى وشركاسى

(معارف نظارت جليله‌سنك ١٠ رجب سنه ٣١٦ وفى ١٢ تشرين ثانى)
(سنه ٣١٤ تاريخلى ٦٣٨ نومرولى رخصتيله طبع اولنمشدر)

درسعادت

R.Y 2606

طبع ثانى

شركت صحافيهٔ عثمانيه مطبعه‌سى — چنبرلى طاش جوارنده

نومرو — ٥٢

١٣٢٠

حاشية الكستلي
على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * افاض به الجود ففاض عنه كل موجود * على ماشرح صدري لعقائد الاسلام * وحقائق الشرائع والاحكام * والصلاة ازكى ما كان * على اشرف من وجد فى بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته الخيرة اعظام * مالالأت الفور بالقور وتلألأت النور فى الدور (وبعد) فهذا عقد من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفتازانى * اسعده الله بفوز الامانى * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتناء بهذا الكتاب * من هو بمنزلة اللباب * من اولى الالباب * اكمل الورى * واكرم من فوق الثرى * ولم ير ولم ير من يدانيه فى الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه فى الاوائل * بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء * ونوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء * لايذكر فن الاوله فيه قدم راسخ * ولايسمع رأى الاو محكم رأيه له ناسخ * لو فاضله ابن سينا لفضله مهينا * ولو عاصره سحبان وائل * لما سمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما لفاظ * حسن بن ساعدة قبل ان فاظ . ولو كان اياس فى زمنه * لما ذكر الناس من زكنه * ولو ساجله حاتم فى سخاوته * لسجل حتما على غباوته * ولو بارزه عمرو بن هند * لبرز عمرو فى معرض فند * قدوة للطائفتين * اعيان الملة * واركان الدولة * واسوة فى الفضيلتين * مايقتنى بالقوة النظرية * ومايبتنى على القوة العملية * باسط بساط الامن

والامان * ماهد مهاد العدل والاحسان * الصاحب الاعظم * والملك المعظم * بدر الدنيا والدين * فخر الملوك والسلاطين * لازال مسعودا وكاسمه محمودا * وللحوز الملة ركنا ركينا * ولبيضة الملك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منهلا مورودا يزدحم عليه شفاء الصناديد والاقبال * وبطن كفه سماءها مرا يستنزل منه شآبيب المنى والآمال * فلقد عم العام * باشمل الانعام * ولقد خص الخاص * باجل الاختصاص * لكن الزمان الظلوم والدهر العسوف الغسوم * قد عاقنى عن الاستسعاد بخدمته * والاكتحال بتربة عتبته * ولم يحظنى من جزيل نواله * وجميل افضاله واسباله * الاشفا من جرف هار * لايسدثلم خار منهار * ولايشعب صدع بال ذى انكسار * فكنت برهة من الزمان * وامدا مديدا ابلانى فيه الجديدان * اتحزن حينا واتأسف * واتأوه طورا واتلهف * واتعلل بلعلى وليت * واتمثل حالى بهذا البيت

وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع رجلى منه اسود مظلم

واجيل نظرى فى واحد من العمل * ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والخول

وكان التفكر يكدى * والتدبر لايجدى * لماله من الشان * وارتفاع المكان * مع مافى من اتضاع المال * وعدم اتساع المجال * حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان لم يكن مما لاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه * وفسحة باحة محاسن شيمه ان يعصمنى عن مواضع زلله * ويغض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرنى فيما لم يصب فيه سهمى * وان لم يصل الى تحقيقه فهمى * فانى لقصور باعى عن امر التصنيف مقر * وعلى هذا الاعتراف ماحييت مصر * على ان الامر لله يفعل مايريد * وينقص من خلقه مايشاء ويزيد * وهو المسئول لنيل الرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد

شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله

وها انا اخوض فى المقصود * باذلا كنه المجهود * (**قوله** بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر والمشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدره به وتجعله بادئ بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقى عملك على ماهو الشائع المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضا اذا العمل

باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله فى قولك به داء واقسمت بالله فان البدء
لصق باسم الله لصق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة اذ هى انما تتصور
فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج ناقص لايعتد بها شرعا
وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها فى اتمامها واما البدء فى محقرات
الامور فلايتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى
عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء بسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه اومفعوله
لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون
المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه
فيفوت المعنى المراد على انه قد لايمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ
الاشتباه ماقيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة
او الملابسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لاتعارض بين الحديثين
اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين وكذا تصور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف
ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث
وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقائقها فاتى بالحمد الذى هو
الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر أن التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها
بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء
فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد
اجيب عن حديث التعارض
بوجوه اخر غير طائلة لانطيل

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته *

الكلام بذكرها (**قوله** المتوحد بجلال ذاته) اى المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به
والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لمافيه من وصمة الامكان لايخلو
عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض
بشركة غيره له فيه ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل
تحلم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته
للملابسة من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى ابدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير
صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون
والتولد ولم يشهد بصحة ماذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت
من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل
فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء

تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج
كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (**قوله** وكمال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها
الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم
والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ماستقف عليها ولاشك
ان صفات المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحداً به (**قوله** المتقدس)
اى المطهر والتنزه * والجبروت مثل العظموت فى الوزن وقريب منه فى المعنى يقال فيه
جبروت اى كبر وارد بنعوت الجبروت صفات الافعال * والشوائب الادناس والاقذار
من الشوب بمعنى الخلط * والسمات جمع سمة مصدر وسمة الشئ اذا اثرت فيه بكى
استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت فى كل علامة وفى عطف السمات على الشوائب مبالغة
فى وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (**قوله**
والصلاة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها
من جهة النبى عليه الصلاة والسلام ووصله الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار
الصلاة عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تعالى فلاجرم اردفه بها * والساطع الظاهر
الجلى من سطع الصبح ارتفع * والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات
آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفى افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على
ان الحجج مع تعددها فى ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطئ ولو ادعاء
وكذا الحال فى واضح البينات
وضمير الحجج والبينات
راجع الى النبى ورجوعه
الى الله كما توهم بعيد
فى اللفظ ركيك فى المعنى

المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته *
والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته * وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته *
(وبعد) فان مبنى علم الشرائع والاحكام *

لان اضافة المشتق ومافى معناه انما هى باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد
بحجج الله اى الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه الصلاة والسلام مؤيد بالحجج الدالة على
نبوته فيحتمل الكلام ولايتضح المرام وفى وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق
وحماته اشارة الى وجه الصلاة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه
ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد
الفن على الترتيب المعتبر فيها من مباحث الذات واقسامه الصفات والنبوة والامامة رعاية
لبراعة الاستهلال (**قوله** وبعد فان مبنى الخ) اما ان يكون معطوفا على ماقبله عطف
قصة على قصة والجامع ان ماسبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل فى الظرف
مايفهم من السياق من مثل اقول اواعلم اذ الامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء
مبنى على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب

وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهى العاملة فى الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وتزيينا للفظ ولا يجوز الجمع بينهما وبين اما وما وقع فى عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب فى شئ بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع فى ذهنه فتأمل (**قوله** واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وعرف الدين بانه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات ولا شبهة فى انه يشتمل على اعتقادات حقه واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها مايصدق به العمل ومنها مايصدق به نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف فى عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها

> واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله درجته فى دار السلام *

وذلك لانه مالم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا مايتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لاتركن الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (**قوله** هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى اغلب اجزائه واشرافها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة (**قوله** المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى

فروعه * والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (**قوله** وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح * والهمام الملك العظيم والمقصود بيان علو درجة المصنف فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده * والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى ملحوب مسلوك ومللت الثواب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته (**قوله** دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الاوقات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم

> يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد فى ضمن فصول * هى للدين قواعد واصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال . ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسئول عنه انيل العصمة والسداد *

بمعنى التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملها لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقائض اوبمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (**قوله** يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم * وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار مافى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى * واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه * واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشانه ان يتيقن * وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها * وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ماتفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه * والتهذيب التطهير (**قوله** فحاولت) اشار بالفاء الى ان مابعدها

اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر * والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر * وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذ لم يكن ظاهرا * وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان * وتقريرها ذكرها وجعلها فى قرارها * وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى * وتحريرها تخليص العبارة عنها * والكشح مابين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى اعنى كشحه اذا قطعك كانه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته * والتجافى التباعد * واراد بالاطناب الزيادة على القدرة الذى يتضح به المعنى المراد * وبالاخلال النقض عنه (**قوله** وهو حسبى ونعم الوكيل) ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبى فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبى وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تامل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله فى تراكيبه وجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر فى المعطوف

وهو حسبى ونعم الوكيل

مبتدأ بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثانى بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة ثم قال والامتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع فى المفردات لا عبرة لنسبتها وايده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده فى الافصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ماذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة فى حسن قولك زيدا ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف ممنوع وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دراية فى معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعترض فى توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ ومابعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام * فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبد الله حسبك فتنصبه حالا قلت غاية ذلك انها لا تعرف فى بعض المواضع بناء على تأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ فى مثل بحسبك زيد وهو شائع فى كلامهم قال الشاعر

بحسبك فى القوم ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر

وفى الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمرو بخيل الاب وجواد فى النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا حال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل فى الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ماعطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

اعلم ان الاحكام الشرعية

صاحبه وبعد اللتيا والتى فهو انشاء لطلب الكفاية لا لماذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل فى الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات فى ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ماهو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال وباعتبار مثل ذلك فى الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ماقال من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف فى وقوع الاعتراض فى آخر الكلام * هذا ماأردنا ذكره مما قيل فى هذا المقام * ومايتعلق به من النقض والابرام * ولذيل البحث بعد تطويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (**قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع فى المقصود مايفيد للطالب مزيد استبصار فى طلبه ويحرك من جده ونشاطه فى تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن فى زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات

الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتمييز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها جرم ادرج فى كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما تبعا لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التى يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما فى صرح به فى التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (**قوله** منها ماىتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعد الدارين سواء كان طرفاها هو العمل اوشيئا من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية وهو التركة ومستحقوها وان كان كاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد فيه قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكليف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادى وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ماسبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع فى عباراتهم فى الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه (**قوله** ومنها ماىتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ماعرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (**قوله** والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج هى منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ماهو المعنى الاصلى للشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (**قوله** وبالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاجماع

منها ماىتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ماىتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هو العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (**قوله** ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث لما لم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ماليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ماهى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك (**قوله** لصفاء عقائدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام * وقوله ولقلة الوقائع مع ماعطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ماعلل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على مالا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل الانتظام

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات

يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (**قوله** فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف فى تحريرها وتطبيقها على القوانين (**قوله** والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط مايحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك فى الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعن له فى الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الاراء

> فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا مايفيد معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

(**قوله** وسموا مايفيد الخ) اى سموا الملكة التى حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين (**قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا) اى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأ ومعرفة احوال جميع الادلة الشرعية فى افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيأ تاما (**قوله** ومعرفة العقائد) اى سموا مايفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا مايدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا ابحاث * الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاثة لصدق كل واحد منها عليها لايقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت فى شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها فى ذلك حال الهيئة التأليفة على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقيد ملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد فى تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض * الثانى انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لايقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب * الاولى تهيؤه له تهيئا تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع مايتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة * الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه * الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء مايضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولايحصرها عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتتزايد حسب تزايد الحوادث يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لايتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول اجروا ماهو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم فى بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم اما ملكة استنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لايراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها اشار ههنا الى تعريفها وصرح تسميتها بعدما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هى الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب فى علم الفقه فقد جعل ذلك عبارة عن اقصى مايرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده فى تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما يقضى العبادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر فى الاصولين فالامر اظهر لان حصول ملكة استحضار لايكون الابتكرر الحضور وانما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففى الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لايخلو عن الاشعار به فى الاصولين لكنه موضع تأمل * الثالث ماقيل من ان سياق الكلام عنى قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لايتعلق الابالمسائل وادراكاتها لانهما الموجودتان فى العبارة والكتابة لاالملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لاالملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفى فى انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعنوا بتدوينها وتبويبها وتمييز كل

لان عنوان مباحثه

واحد منهما باسم خاص لمعنى اغناهم عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كما هم عدوا باسامى مخصوصة وضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ماعداه به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما يأباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لايتفوه به محصل والقول بان المسائل لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى شئ من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لايفيد نفسه واستحمل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لايلتفت الى مثله لاسيما فى التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح اوبان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفتها على وجه جزئى متلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته فى الفروع فى الاصولين على مالا يخفى (**قوله** لان عنوان مباحثه)

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله (**قوله** ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة (**قوله** ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المراد للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطاق بطريق الخدمة والآلة وكأنه نبه على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها (**قوله** ولانه اول مايجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببالها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشان سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له (**قوله** ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه باخذه من افواه الرجال ولايكتفى بالتأمل فى المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد (**قوله** ولانه لابتنائه على الادلة القطعية)

كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول مايجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

يريد ان المعتبر فى مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البراهن عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لهـا اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتهـا اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية ومايتوقف بيـانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفـات ا لقديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعـالى وقد وافقوا فيه الفلاسـفة (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثـانى يعـاقب بالنار) لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لايثاب ولايعـاقب) اذ لاحق له ولاعليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب اوالنـار فيعاقب اذليس فى الآخرة الافريقـان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لوسلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لايكونان الافيهما ولايخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة فقد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسّسوا قواعد الخلاف لماورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة اصحابة فى باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنـا فسمّوا المعتزلة وهم سمّوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسـفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى رحمه الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ماتقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعـاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب وقال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى لك فلاادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعه

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لايستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة)قال رحمه الله المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن سالم ابن اسماعيل بن عبدالله ابن بلال ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبى عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفه * وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت الفلسفـة) هى الحكمـة وعرفوهـا بانه علم يبحث فيـه عن احوال اعيـان الموجودات عـلى ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقـة لبشرية ولهـا اقسـام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيـا عن المادة فى الوجود الخـارجى والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليهـا فى الوجود الخـارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام عـلى الاستدلال بوجود المحدثات واحوالهـا على وجود المحدث واحواله لاجرم شـارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان . نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هداه * وفى الفلسفة مكتفيـا بما يهواه * وقع الخلاف بين العلمين فيمـا ضلت فى بواديه اوهامه * وزلت فى مباديه اقدامه * وصار تلك الاوهـام * شبها على قواعد الكلام * فاوردها المتكلمون ليبينوا مافيهـا من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام

فسمّوا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيمـا خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها ليتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيـات والالهيات وخاضـوا فى الرياضيات حتى كاد لايتميز عن الفلسفـة لولا اشتمـاله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اسـاس الاحكام الشرعية

فيما بين المتأخرين تحول اليه كلام القدماء شيأ فشيأ فكما اتفق الاختلاف فى تدوين مسائله وقع فى تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هى وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود لما موجود ويمتاز عن الهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لايكون المحمولات فى مسائلها اعراضا ذاتية لشئ واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال

فلا بأس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك فى العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشئ واحد اواشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال فى العلوم الادبية فاذا امعنت النظر فى الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من بؤس (**قوله** رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (**قوله** وغايته الفوز) فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (**قوله** وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب فى مسائله هو اليقين وانه لايكفى فيها بالظن والتخمين (**قوله** فانما هو للمتعصب فى الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف * الاولى من هو متعصب يقصد به

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه * والثانيه من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكيك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز * ويتدين بدين العجائز * والثالثة من هو معوج الدين * مخطئ طريق اليقين * فغرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله ورده * والرابعة من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة * فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (**قوله** قال اهل الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا فى سلوك سننهم والاقتداء بسننهم لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف فى هذه المسئلة مبطل لايعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ماذكر فى الكتاب على انه مع بعده فى نفسه مما يأباه قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق (**قوله** واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

قريبا منه فى اغلب استعمالاته مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما يترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة التردد وتفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا ما فى الاستعمال بان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ماذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (**قوله** ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ماذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ويوضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه فى الاصل بمعنى التحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (**قوله** حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر فى مفهومها معنى التحقيق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعم الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهيه وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لاهو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير الانسان لاغيره انسانا فظهر بماذكرنا انه لاحاجة الى ان يقال جيع مابه الشئ هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه (**قوله** بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما بينا اوغيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا فى نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود لشئ خارجا اوذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته اوذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لايمكن تصور معروضه بدون تصوره فاجاب اولا بماذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطا فيمكن تصوره بدونه فى الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك فى ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والالماجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لايقتضى كونه معدا ولاوجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لماجاز مجامعته على ان من اللوازم مالايتم تصور ملزومه الامع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها مالايتصور ملزومه الابتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (**قوله** وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه) اى فى ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لايقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق

> حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

(**قوله** وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجى ايضا (**قوله** والشئ عندنا الموجود) اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما متراد فان فذكر الشارح ان كلامهم متردد فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الاترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولايوصف بهما بالنظر الى شيئياتها ويقيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها (**قوله** معناها بديهى التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهى خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبى ومنهم من قال بامتناع تصوره (**قوله** فان قيل) حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ماعلم اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لايجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لايكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى مايقتضى ذاته وجوده اوعدمه اولا يقتضى شيأ منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى

> والشئ عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد به ان مانعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد بما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولامثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى على مالايخفى

ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذلم يعهدلنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت من اتصف بالثبوت. بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس ايضا مثل قوله انا ابوالنجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل مايدل عليه بحسب الشهرة من كال الفضل ونهاية البلاغة وبعده * لله درى ماحسن صدرى * تنام عينى وفوادى يسر * مع العفاريت بارض قفر * ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير لجلجة ولا مجمجة فدع عنك ماقيل اويقال فماذا بعد الحق الا الضلال (**قوله** وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع بحسب نفس الامر اوبفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول. وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قديكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لايكون كذلك بل اما لايكون مستلزما اويكون مستلزما استلزاما غير جلى فيكون الحم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط اومع انضمام احساس اوتجربة اوحدس الى غير ذلك اونظريا محتاجا الى البيان (**قوله** من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذ لادليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه ومن بديع القول ماقيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقال وستقف على ما ادعاه الى ذلك (**قوله** للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق لصور الماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولايخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصدق

> وتحقيق ذلك ان الشئ قديكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق

بها بقرينة المقام ولاحاجة فى ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج فى تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (**قوله** والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ماذكره لايستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لاغنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لايكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لايتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب شئ لامستند له والشارح عنه برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لايتم بدون الصديق بها فقط اومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على مااشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقائق وجودا فى الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ماشهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها يتمسك فى المطلوب وهذا هو التحقيق الذى عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلاتكن من الخابطين خبط عشواء (**قوله** منهم من ينكر حقائق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختيفة وحقائق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لااصل لها مثل مايظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هى بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (**قوله** ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لاينكرون انفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

> والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لاثبوت لشئ من الحقائق ولاعلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض اوقديما فقديم اوحادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولاثبوته ويزعم انه شاك وشاك فى انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية * لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه

اليه الشيخ الاشعرى من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (**قوله** صفة توجب تميزا) لاخفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثانى والثانى معلوما للاول وتسمى تعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى انه ذلك هو العلم اذلادليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لايحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقة هى مبدأ وجعل العلم عبارة عنها فصار الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ماذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشئ خرج به ماعدا الادراكات لايحتمل النقيض اى لايحتمله ولايجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لايكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولامآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيأ منها لايندفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا اومساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مالا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لايبقى معه تجويز النقيض لافى الحال لكونه جاز ماولا فى المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق

صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا ادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى

فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقة على ماعرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولاالتزام تعسف مستبشع * وتفصيل جلة ماقيل فيه * وتميز غثه من سمينة ببيان نفيه * يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (**قوله** بناء على عدم التقييد بالمعانى) المراد من المعانى ماليس من الاعيان الخارجية كليا كان اوجزئيا وقدمر الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبل العلم فمن انكره قيد التميز بما بين المعانى لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه * فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه بعدغيبة المادة * قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ مابالذات مكان مابالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيأ محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيا بل هما من قبيل المعانى لكن بمطابقتهما للامر الخارجى وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (**قوله** وللتصورات بناء على انها لانقائض لها) اى لمتعلقاتها على ماصرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على مازعمون اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مظنة الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفى اعتبار النقيض للصور واخذ التصور العلمى مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله ارد بتلك القواعد ماقيل من ان نقيضى المتساوبين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ماذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشئ بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على مازعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

تصديقا يقينيا اذما * يحصل على هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور اوالتلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لايلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ المحمولات فى القضايا المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية مافى الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا اتصف وتأمل حال المعلومات التصورية فى نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ماملحوظة معها اجمالا اوارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لايتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقة لانه ظل له وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عند العالم ولايمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهى ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لماهو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهى ظل له كائنا ماكان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين فى نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع فى نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقى لمعرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ما هو فى نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لايصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو فى هذا الحكم الضمنى الاجمالى لافى التصور وكشفه لايقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل فى الذهن فيجعل آلة لتصور مايطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان التصور الموضوع غير مطابق اذ لايمكن ان يقال المتصور فراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف مايطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل فى ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل المفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالا من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها فى الحقيقة لاهذا المفهوم وهذا هو السر فى عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقائق هى لب الالباب * دقائق تميز القشر عن اللباب (**قوله** ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو

ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) اى للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

المتبادر من لفظ التجلى لغة ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (**قوله** فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لا انه كاف فى نفس الانكشاف على مايراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (**قوله** والا فالعقل) لما كان الملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك فى الجملة (**قوله** كالنار للاحراق) هذا مبنى على ماعليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق (**قوله** والحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم الينا واما جعل الحواس الآت فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على الشبه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ماعرفت وذلك لان الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القرب فى وصول اثره اليه الآلة ماهى واسطة فى صدور الفعل من الفاعل لافى قبول المنفعل ولهذا تراهم لايفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولايبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة المادية (**قوله** هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد أن المراد بالسبب هو المفضى فى الجملة وهو غير منحصر

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لاينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

فى الثلاثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هوضبط العقائد الدينية وانما يبحث من احوال الموجودات جسما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الامعرفة احوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار * ولا للفيلسوف من التعرض لها بد وخيار * وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات * بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لايشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها فى البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى فى الاقسام الاربعة الى العقل امارجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما الى قياس خفى ينضم الى التجربة والحدس على انك قدسمعت ان ملاك الامر فى الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما مايدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ماينا له الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة اويكون لها آلة اخرى (قوله وان كان فى البعض باستعانة من الحس

عقيب استعماله الحواس الظاهرة التى لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول اوغيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى العلم بمجرد التفات اوبانضمام حدس اوتجربة اوترتيب مقدمات فجعلوه السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس)

كالتجربيات فان العقل لايستغنى فى الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات (قوله بمعنى ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة (قوله فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صور المادى فى المجرد وانه لايكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا م كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لوكان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه اوبعده كما فى الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف فى ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعرها شرط فى ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا مافى الداخل ثم يتبع ما فى الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) اما ان ينعطف الثابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى اوينعطف الثابت يسار اوينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ماذكره غيره فهذه العبارة تنظيم على كلا المذهبين (قوله غير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

واليبوسة وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ماذكره الشارح هى الامور المنكشفة بواسطة حسن البصر ولايضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطاق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون فقط واما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة . فلعل ذلك الهواء لايخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلوا فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم) فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم ببدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ماقيل فى الشم (قوله وهى قوة منبثة فى جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ماصرح به فى الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لا على وجه الايجاد

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اى يطلع (على ماوضعت هى) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهر أن المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولاشك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللا وقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ماهو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد بها مايدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على مايصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان مايشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا وما اذا كان مطابقا فالملاحظ به حينئذ نفس الواقع والمطابقة لاتتصور الا بين الشيئين وغاية مايمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتحبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لايلتفت الى اعلامه ولايعتد به ولا يقال ان المخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه (قوله لانه لايقطع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع منه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به ولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الله المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المواتر) سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم)

اى لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد (فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه لايحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

(قوله اى لايجوز العقل توافقهم) لاقصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا الان لايحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعد التهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بالامساس له بهذا المطلوب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها فى المطولات (قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لايتصور تواطئهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم يحققه (قوله والاول اقرب اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظاهر واما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم الحاصل به ضرورى) فان قيل انى تتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لايتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعى كما اشرنا اليه (قوله فتواتره ممنوع) اذ قد قيل ان عدد

كالسمنية والبراهمة * قلنا * ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعناد كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عليه السلام حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك فى الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون بعث محمد عليه السلام فى التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لايعارضه قاطع وقد تمسك فى اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام واجواب بعد ما عرفت ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا مافعلوا ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لايصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر فى خبرهم بين لاسترة به (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد فى بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبى فى شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ مااوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الآية ويشهد به الحديث على ماروى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال (ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا) اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بنى اسرائيل لكنه قال ولذلك شبه النبى عليه السلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه

لما كان مخالفا لماذكره فى قوله تعالى فى حق اسماعيل و كان رسولا نبيامن انه يدل على ان الرسول لايلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة اشار الى فرق آخر هوان الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام والى آخر ذكر صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبى غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقداشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لماقال من انه يخالف ماورد فى الحديث من زيادة عدد الرسول على عدد الكتب لماروى عن ابى ذر رضى الله عنه انه سئل رسوالله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل اوالزبور والفرقان) قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب اونسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولايخلو ايضاعن شوب وقال وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هوالمخبر عن الله بكتاب اوالهام اوتنبيه فى منام (**قوله** المعجزة امر) يعم الفعل كنتق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات (**قوله** خارق للعادة) بان يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة امالمجرد ارادة لفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة اولتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله اعقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولامتمسك له فى جريان التعلم اوالتلمذ فيه اذلايتم به عمله (**قوله** قصدبه) اى ارادبه الفاعل وهوالله تعالى امالانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى اومايقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

> بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقديشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

ومايجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لايصدق على شئ من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع فى معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ماذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لاحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول فى تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبى (**قوله** هوالذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذلايشترط فى كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفى فيه كونه بحيث يمكنه من حصل عند التوصل به اى تمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فلا مكان بالمعنى اللغوى وحاصله ان الدليل مايصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة اوالاعتداد اوالتوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذلايمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لايفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مرأد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر (**قوله** قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيأ من ذلك لايسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المرأد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

> وهوالذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ماعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر فى كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر فى الواقع ثم ان المعتبر فى مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها فى الواقع تستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشئ منهما لايستلزم تحقق متعلقه اذ لاعلاقه عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه فى نفسه صدقا وتحقا لايناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لايتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلاوجه لذكره فى هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لايفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ شيأن نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع فى ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم

ام بازاء المقدمات المرتبة (**قوله** فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اى لا قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (**قوله** فبالثانى اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لايستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه اوطرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال اومع النظر فيه اوفى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى تيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ماقبله

بمبادى الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة القدسيه يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريف عليها او بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لابطريق النظر ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لاتستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه

فلاقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا اوظنا اوتقليدا * فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اوتواتر عنه ذلك

منع صدق الدليل عليها (**قوله** فلاقطع بان من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت اوفرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (**قوله** فى التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وايقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها مايقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المقيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة فى اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (**قوله** او بغير ذلك ان امكن) كالالهام

اوالسماع منه عليه السلام فى المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله) الاول ادراك تصورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصديق لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذى جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر فى احواله والخبر المقرون بالقرائن فى الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منها يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد بمجموعهما من اسباب العلم . قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلولهما تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونها اجمالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

اوبغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول عليه السلام * فان قيل فاذا كان متواترا اومسموعا من فى رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو استدلالى * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب عنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا (اما العقل)

اى مما حصل بغير الخبر الدال على صدقه

(واما)

واما لان الاجماع لابد له من سند فالاجماع على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظاهر وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا يتجه ما اورده الشارح فتأمل (قوله هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اى الاحساسات فان من زال عقله كلا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت اوغير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات) وفى بعض النسخ يدرك بها الغائبات فلوصح فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة اوآلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظاهر ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل فى احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات بينها ومباينات فتدرك فيها معانى كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجدها وجدها وجدها (قوله لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات) سواء كان فى الالهيات او الحسابيات او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا

وهو قوة للنفس بها تستعد والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات

انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال فى جع العقليات (**قوله** وبعض الفلاسفة فى الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية وانما الغاية القصو فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات ايضا واعترفوا بها فى الهندسيات والحسابيات (**قوله** بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين فى الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فى بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (**قوله** ففيه اثبات مانفيتم) من افادة النظر العلم فى الالهيات فان هذا النفى حكم فى الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض فى كلامهم بناء على مانقله رحمه الله عن الامام الرازى من انه لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين (**قوله** فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ماذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا فى الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيأ ولا يرد عليه ماقيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (**قوله** فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به فى مطالبه لابد له من افادة النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان (**قوله** لزم اثبات النظر) اى افادته للعلم (**قوله** بالنظر) اى بافادته (**قوله** وانه دور) اى مثل الدور فى استلزام تقدم الشئ على نفسه * فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لابد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به فى اثبات مقاصده فلابد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفى الشئ بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (**قوله** قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

وبعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا اما ان يفيد شيأ فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة * فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الوحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور * قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازى وقوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثانى على ماهو مختار امام الحرمين (**قوله** واستدلال من الآثار) فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت فى افراد الناس جدا (**قوله** وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله فى حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (**قوله** والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) يريد ان النظرى المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم حينئذ ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ماهو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على ما ادعاه الآمدى نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك فى العلة يعطى الاشتراك فى الحكم فثبت المطلوب بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ماقال امام الحرمين لا بعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فى بعده من السخافة والمذكور فى شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع فى قولنا النتيجة فى كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ماهو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلايم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفى معرفتها من بعد نعم لابد للمتمسك بالنظر فى مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته فى كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك فى كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة)

الانظار الواقعة فى الاقيسة الصحيحة علما بذا نجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه
ونظرناه فى حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له
مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت حينئذ الى ولا الى حال العقد المستفاد منه
حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال
عند ذلك جملة ثم لا يحتاج
الى نظر آخر لعلم حال هذا
النظر المستأنف مفصلا بل
يكفينا معرفة صحته وافادته
اجمالا تحت الكلية فتدبر
هذا ما عندى من تحقيق المقام
وتوجيه كلام امام الحرمين
ودفع اعتراض الامام الرازى
عنه فتأمل والله الموفق والمعين
(قوله اى باول التوجه
من غير احتياج الى الفكر
اردفه به لادخال التجربيات
والحدسيات وكان الاول
بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ
البديهة والثانى بالنظر
الى المعنى المراد منه عرفا
(قوله فهو لم يتصور معنى
الكل والجزء) بل ظن
ان الكل ماعدا ذلك الجزء
اوماعدا الزيادة المضاف اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة
وان مالا يطابق شيأ لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اى حاصل بالكسب
وهو مباشرة الاسباب) الكسب وكذا الاكتساب يطلق فى عرفهم على مباشرة الاسباب
كما فى مباحث الافعال وعلى استدلال كما فى مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول
نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثانى اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق) اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر (فهو
ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه) فانه بعد
تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ
ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا
قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت
بالاستدلال) اى النظر فى الدليل سواء كان استدلالا
من العلة على المعلول كما اذا رآى نارا فعلم ان لها دخانا
او من المعلول على العلة كما اذا رآى دخانا فعلم ان هناك
نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال
(فهو اكتسابى) اى حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات
فى الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك
فى الحسيات فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه الذى يحصل
بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس
كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى
فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال

ضروريا لازما لا تجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضرورى بمعنى الاضطرارى
ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورى
المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيأ من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا
فلا نتمكن من تحصيله ومالا نتمكن من تحصيله لا نتمكن من تركه ومالا نتمكن من تركه وتحصيله
لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قبل من ان الشارح اراد ماليس للقدرة مدخل فيه وذلك
البعض ماليست القدرة مستقلة فيه ليس بشئ (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد
أن صاحب البداية لما جعل الضرورى عبارة عما يحدثه الله تعالى فى نفس المخلوق من غير
كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو
صرف العقل والتوجه والاحطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره
من اشتراك الضرورى
بين المعنيين (قوله وتغير
احواله) اى احواله المتغيرة
عليه بحسب الاوقات
كلذته والمه وسائر عوارضه
النفسانية المعلومة بالوجدان *
فان قلت قد سبق ان
الوجدانيات معلومة بسبب
العقل * قلت اريد بالسبب
فيما سبق ما يفضى الى العلم
فى الجملة ولهذا جعل
نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب
نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله * فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها
لا بد منه فى معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاشتغال بمهم * قلت ممنوع وانما
الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية
المدرك والشئ وعوارضه لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما
يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فيحتاج فى ذلك الى التوسل
بالاسباب والشيخ الاشعرى يحيل مثل ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على
نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسيرا بما يراد منه
فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض

فظهر انه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث
قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله تعالى
فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير
احواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب
العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان
ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم
من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار
عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب
بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

اى من غير سابقة طلب ولامباشرة سبب ومابطريق الاستفاضة وتعريفه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى فى القلب مشعر بكون الملقى
من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوته المدركة من حيث هى
كذلك فتأمل (**قوله** عنداهل الحق) احترازعما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض
انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد
اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب اوبدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم
(**قوله** الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لاوجه
له) اذالالهام ليس بسبب
لمعرفة فساد الشئ ايضا
يمكن ان يقال المراد
من صحة الشئ تقرره
وتحققه على الوجه المطابق
للواقع نفيا كان اواثباتا
على ان المراد بالشئ
المعلوم كما يقال صح الخبر
وصح الحديث والمقصود
ان الالهام ليس سببا لليقين
وان كان لايقصر عن
افادة ظن ما (**قوله** والعالم
اى ماسوى الله) العالم
اسم لجملة آحاد متجانسة
من الموجودات باعتبار
انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم حيوان
وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه
وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيه استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس
الرجل والرجال وقد يعتبر فى مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك
والثقلين وفى الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم
لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور
فى الصحاح ان عالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لايطلق على الله

عنداهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم
بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا
كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات
والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما
لاوجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم
لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه
قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر وحكى عن كثير
من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان
الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد
بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه بحصر الاسباب فى الثلاثة
(والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما
يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله
تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لايقال عالم زيد ولاعلى صفة واحدة
من صفاته لذلك ولاعلى جميع صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوى
العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ماذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما
اعتبار المغايرة لذات الله بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه
بذلك الاعتبار على مايفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (**قوله** بجميع اجزائه) يدل على
انه اريد بالعالم ههنا جملة ماسوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولايخفى عليك وجهه
حملا على المعنى الاول اوالاخير (**قوله** وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع
واما الصور النوعية فانما
ذهبوا الى قدمها بالجنس كما
هوالمشهور منهم (**قوله**
بمعنى الاحتياج الى الغير)
وسموا ذلك حدوثا ذاتيا
لابمعنا سبق العدم اى سبقا
زمانيا كما هو معنى الحدوث
عندنا وهم يسمونه حدوثا
زمانيا (**قوله** بقرينة) اى
فسر اوخصص ما بالممكن
بتلك القرينة (**قوله** ومعنى
قيامه بذاته) جعل ذلك
تفسيرا لقيام العين بذاته لان
قيام الواجب تعالى بذاته
استغناؤه عما يقومه واما
تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى
ان الفلاسفة لايوافقونهم
فى ذلك وقد ابطل طرد
التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم
عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء فى صدق العين عليها واما
المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم
جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به*

(بجميع اجزائه) من السموات ومافيها والارض
وماعليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم
العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها
لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث
ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لابمعنى سبق
العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو)
اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له
المصنف لان الكلام فيه طويل لايليق بهذا المختصر كيف
وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما)
اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه
تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه * قلت يعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقة ولانسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقة من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان فى الحقيقة اعتبرا شيأ واحدا (**قوله** ومعنى وجود العرض فى الموضع هو ان وجوده فى نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده فى الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جلة علله فلايتم الوجود دون حلوله فى موضوعه ولهذا لاينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته اوتوارد علتين مستقلتين على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه فوجوده فى نفسه امر مستقل فى نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا فى حيزه امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولاينبغى ان يفهم من كلامه ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه ممالايشتبه بطلانه على احد كيف ولوكان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم فى حيزه وجود تحيزه ولايخفى فساده (**قوله** وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ) اضاف القيام الى مطلق الشئ ايما الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (**قوله** ليتحقق الابعاد الثلاثة) اى الامتدادات الثلاثة فى الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء البلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعدواحد ثم يوضع فى ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذوابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث فلايكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم فى تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط ثمانية اجزائه لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سودا الجسم اولا كما فى صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء لتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على مايشاء

(ولما)

ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح لايقتضى تركبه من الخطين بل يكفى ذلك فى خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لايقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط فى الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (**قوله** بل نزاع فى ان الخ) يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع فى انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر مافى المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (**قوله** وفيه نظر لانه افعل من الجسامة) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاقله فى اصل المعنى اذهو ايضا ينبئ عن العظم والحجمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية (**قوله** لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولافرضا) الانقسام الفعلى مايوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لايوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين اومحاذاتين اومماستين وقدلايوجد والمراد بالوهمى ههنا ماهو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ماهو بفرض العقل كليا والجزء لايقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيماله امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلايكون قابلا للقسمة الفرضية ومالايكون قابلا للقسمة الفرضية لايكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى ومايقال من ان للعقل فرض

بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم هو الذى هو اسم لا صفة (اوغير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا

كل شئ فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك
الشخص يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية
ويجعله شيأ اذا امتداد بل الحق انه قديكون الشئ ممتنعا فى نفسه ويكون فرضه ممكنا
وقديكون فرضه كنفسه ممتنعا (**قوله** وهو الجزء الذى لايتجزى هذا على الاصطلاح
القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذى لايتجزى
بالجوهر الفرد (**قوله** احتراز عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث
العالم بجميع اجزائه لايتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب فى الجسم مما يتطرق
اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور
على المسائل بل العرض
الارشاد الى وجه الاستدلال
على حدوث مادل احد
الاسباب الثلاثة على وجوده
مع التنبيه على مواضع
الخلاف فيه واما ماهو مجرد
احتمال عقلى لم يقم عليه
شبهة فضلا عن حجة بل
ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه
ان لايلتفت اليه اصلا
(**قوله** بل لابد من ابطال
الهيولى) عرفها ابن سينا
بانه جوهر وجوده بالفعل
انما يحصل بقبوله الجسمية
لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود فى شئ آخر لا كجزء منه
ولايصح وجوده مفارقا له لكن وجود ماهو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر
مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاته مقارن فعلا ويجب ادراج
الصورة النوعية ومافى حكمها من النفوس المنطبعة فى قوله والصورة (**قوله**
كرة حقيقية) الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يتساوى
الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لايكون كريتها بحسب الحس
فقط بل يكون كذلك فى نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ماهو كذلك
فى الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (**قوله** لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

(وهو الجزء الذى لايتجزى) ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع عليه بان مالايتركب لاينحصر عقلا
فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل لابد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك
وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى
لايتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية
على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته
بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية
واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل
عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل
لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

كما صرح به وحينئذ لايكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هذا خلف (**قوله** وذلك انما يتصور
فى المتناهى) الظاهر انه اشار الى ماذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى
ان الكثرة والقلة لاتتصوران فى غير المتناهى لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة
غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية اوغير متناهية فان مجموعهما ازيد
منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزاء
وصغر الآخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية
وقد عرفت زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهى مقداريهما لا كون
احدهما مقدار بمقدار محدود وكون الآخر ازيد اوانقص منه بقدر محدود (**قوله** لان
حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول
السريان كحلول الانحناء
فى الخط واذا لم يكن ملاقيا
بكليته بل بطرفه يسمى
حلول الجوار كحلول النقطة
فيه والاول ينقسم بانقسام
المحل دون الثانى * فان قلت
ثبوت النقطة فى الكرة
ينافى ماذكرته من احاطة
الحد الواحد بها لا يقال
ثبوت النقطة فرضى فلا ينافى
وحدة السطح المحيط بها
فى الواقع لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لايكون الا بالموجود وهذا ماعولوا عليه
فى ثبوت الاطراف * قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت
سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولا مدخل لها فى تحديد الكرة
وحلولها فى الكرة لايقتضى ثقبة فى سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج
والحضيض وقد حقق فى موضعه وماذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضرورى
فان اراد ان جزء من الكرة لاقى بكلية لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا
من ملاقاة مايليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ
منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى مايليه من اجزاء الكرة فهذا مايقول الحكماء
من ان الملاقاة بالطرف غاية مافى الباب انهم لايجعلون الطرف جزأ من ذى الطرف
لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط فى الكرة

وذلك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع الجسم
ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على
ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى لان الجزء
الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم
ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان
حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى
والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بان الجسم مؤلف
من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

فلا وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغى (قوله والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الاترى ان الشئ المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد فى اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشئ وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدر الصغير اوالعظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة لحصول بالانقسام الفعلى وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا يتناهى (قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر * قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى قدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا * قلت لا يمكن لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل معنى عدم تناهى كل منها انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلى متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفى حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجسام عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع فى تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفى قوله المؤدى اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخر هى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفى ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة من اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقل بدون المحل على ما وهم فان ذلك

(والالتيام)

والالتيام عليها) اذا اثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انما هو فى بعض الاعراض) كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض فى الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواء مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكرها ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هى الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول فى الحيز ان اعتبر للشئ فى نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز فيكون او فى حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على الحصر فى القسم الاول فى الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر فى السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه

انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام او الجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

(قوله والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معا لمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لايؤثر فيها ولايحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمى بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ يخالطه الرطوبة اللعابية مالم تحتل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح اووصفها بما يدل على ملاءمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فيستحيل فى حقه تعالى على ماسيجئ وان كان ذلك لايطابق اصول اهل السنة ويناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاغراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لاتحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بان يحمل ماذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ماهو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحياة والقدرة والالم

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لاتحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لاتعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما فى اضداد ذلك) لم يحمل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى لما انه غير مرضى عنده بل فيه شئ من السفسطة على ما سيجئ (قوله اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لايتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتأخرين بان الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لايجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لابالزمان وانما افترقا فى جواز التقدم الزمانى وعدمه لما ان القصد ربما لايكون كافيا فى وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولايجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل فى الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بان علة عدم الشئ هى عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر فى هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لايوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول فى المكان الثانى ولايوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى فى المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين

كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم اوالجوهر لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

فى آنين فى مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثانى ويرد عليه وعلى القول الاول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون (قوله فان قيل) منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) وقد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى لم يغلب فيه قرن والنضال الذى لم يمدح فيه ساعد الا يرى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع عليه (قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا لا يجامع المتأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هى على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الا حدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها (ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه فى الجملة اى بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وتلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لا امتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها

وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات * والثانى ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات

ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لاتناهى الجزئيات اما بناء على ماذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل مادخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على مانقول من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لايشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والالزم ان لايكون مافرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لاضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لايمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى المكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالايتناهى والحاصل ان وجود مالايتناهى بالفعل ازلا وابدا محال (**قوله** الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز) يجر مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

لابطال قوله ان الجسم والجوهر لايخلو ان عن الكون فى حيز والمذهب فى الحيز ثلاثة احدها للمشائين وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لايلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو والثانى للمتكلمين وهو ماذكر فى الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه انه الموجود المجرد والمنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (**قوله** هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم اذ المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء (**قوله** ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفى المحدث او الحادث لكان اوفق

(للمذهب)

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم (**قوله** اى الذات الواجب الخ) يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولايحتاج الى شئ صفة كاشفة

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولايحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا مايقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لايجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

للواجب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لايكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (**قوله** اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذور ان احدهما ان ماهو من جملته لايصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع مايصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (**قوله** وقريب من هذا مايقال) بل لافرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (**قوله** لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لايشذ منها شئ من الاحاد فان مجموع الآحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنه ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للآحاد من علة * فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى ماقبله * قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ماليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذ الكافى فى الجميع كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لابد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومماقبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالم يوجد بازائه شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى اومع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له متأخرا عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول (**قوله** ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثانى بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة اومن جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (**قوله** وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم اطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين احادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا فى الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض فى نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادها فى نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية فى الامور المتعاقبة المعدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينهما بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المرتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوز والاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان احاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادها باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا واكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وجدها لم تكما مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتين احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما

الجواب الثانى ولم يره ولا طيف خيال (**قوله** وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان ماينصف بها شئ من الاشياء فهى متناهية البتة ومعنى لايتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ماخرج الى الفعل منها فهو متناه ومابقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال * واعلم ان اول كلامه يدل علا ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولاشك فى عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لايمكن الا بالوجه الاول وقدعرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لاينافى برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ماتعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ماتعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان فى الجواب ماعرفت واما قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لايصلح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على مااشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لماعرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لاوجه له قطعا لاحاجة اليه اصلا فتدبر (**قوله** يعنى ان صانع العالم واحد الخ) قدعرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل مايتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلامعنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ماذكره

> وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه آخر لابمعنى ان مالانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا وتقريره انه

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى لالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ماصرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى مع القيام بنفسه (**قوله** لو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للاولوهية وخواصها فلايرد مايتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الاوحدة الصانع (**قوله** لان كلا منهما امر ممكن) اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الا بالممكن اذهى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وماليس بممكن ليس بمقدور (**قوله** اذلاتضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح مالا احدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع اوبميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما تضاد لكنه لايضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى نفسهما وخص النفى بالضاد لان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (**قوله** لمافيه من شائبة الاحتياج) فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده (**قوله** لن احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضد مااوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد الزم بعجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (**قوله** وبهذا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) اذ يكفى لغرضنا امكان التمانع اويكون الممانعة

> لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لاتضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامر ان فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارت الحدوث والامكان لمافيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل مايقال احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبماذكرنا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اوان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا * واعلم ان قوله تعا لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة فى نفسها امر ممكن والمحال
انما لزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لاماظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اى اجتماعهما لان اجتماعهما
امر مستحيل فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لاتتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد
منهما فانها امر ممكن فى نفسه متعلق بامر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد
ولا اجتماع فى محل واحد * فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته
وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر * قلت سكونه امر ممكن فى نفسه وانما جاء
استحالته من جهة تنفيذ
احدهما قدرته فكان الآخر
محتاجا فى فعله الى عدم
تنفيذ قدرته فلا يكون
الها كامر * فان قلت
قد استقر رأى المتكلمين
على انه تعالى موجب فى حق
صفاته فلو تعلق ارادته
تعالى على اعدام صفة
من صفاته او ايجاد ضدها
يلزم مفاسد التمانع * قلت
ما ذكر امر ممتنع جاء
امتناعه من قبل ذاته
تعالى فالعجز عنه لاينافى
الوهيته تعالى ويقرب
منه مايقال من انه تعالى
اذا اوجد شيئا لايبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها
ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (**قوله** حجة اقناعية) تفيد اقناعا
للمسترشد وان لم تفد افحاما للجاهد (**قوله** لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الا عدم تعدد
الصانع (فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم تكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوع
وان ارد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (**قوله** على انه
يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه
لجواز ان يتفقا على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولادليل

حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات
فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم
على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما
عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزم الفساد
لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد
فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات
ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لايقال الملازمة
قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه
لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن
احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع
لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء
المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون
بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان * فان قيل

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال فعليه البيان (**قوله** الكفر مقتضى لاقضاء)
وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هى خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض
عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لايتضرر بشئ كما لاينتفع
به وله نسبة اخرى الى
المكلف هى وقوعه صفة له
بكسبه واختياره والاعتراض
عليه لانه اسخط مولاه
واستحق العقوبة الدائمة
التى لايرجى العفو عنها
(**قوله** هو تحديد كل
محدود بحدة الذى يوجد به)
لم يلتفت الى مايقال من انه
عبارة عن ايجاد الموجودات
على قدر مخصوص وحد
معين اذ لم يعتبر مفهوم
الايجاد فى وضعه اللغوى
والنقل خلاف الاصل
ولا دليل عليه كما سلف
فى القضاء بعينه (**قوله**
وهذا شنيع جدا) قال
رحمه الله والظاهر انه
لايصبر على ذلك رئيس قرية
من عباده تعالى ثم قال
والتفصى عن ذلك بانه
اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة
ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا
لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع

الكفر مقتضى لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضى
(وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد
من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان
ومايترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة
الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو
يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى
اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلاجبر كما انه
علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح
حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه
وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به فعندهم يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف
ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا * حكى عن عمرو بن عبيد
انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى
فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد
اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت
للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين
لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك
الاغلب * وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى

مرأدات العبيد والخدم وكفى بهذا ملوبية ونقيصة (قوله دخل على الصاحب
هواسمعيل بن عباد) صحب بن العميد فى وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب
الكافى جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفى سنة خمس
وثمانين وثلاثمأة وكان غالبا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم
الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكره (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) اما من
جانبنا فبمثل قوله تعالى ﴿ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد
ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى * ولو شاء لهديكم
اجمعين﴾ الى غير ذلك واما
من جانبهم فبمثل قوله تعالى
﴿وما الله يريد ظلما للعباد * ان
الله لا يأمر بالفحشاء * ولا يرضى
لعباده الكفر * والله لا يحب
الفساد﴾ ونحو ذلك وتأويلنا
ظاهر لان افعاله تعالى
لا توصف بالظلم على اى وجه
كان فالمراد نفى الظلم بنفى لازمه
اعنى الارادة لان ما يفعله المختار
لا يكون الا مرأدا او ما نفى الامر
والمحبة والرضاء فلا يفيد
المقصود لان كلا منهما اخص
من الارادة ونفى الاخص
لا يستلزم نفى الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم فى ذلك
حمل المشية فى اكثر الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا
فقال العلاف خلق الايمان فى العباد من غير اختيار منه فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن
هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائى معناه خلق العلم الضرورى بصحة
الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم
معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان
كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله كما زعمت الجبرية)

دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائنى فلما رآى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى
فى ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم
الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرأدا
وكفره غير مرأد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرأدا
ويؤمر به وقد يكون مرأدا وينهى عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى
ان السيد اذا اراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده
يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات
وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون
عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه
لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات
لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق
بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا موثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات
كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية
والضرارية والمرأد ههنا هى الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع
لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق
اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير
قدرته وارادته اولا تأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة معزولة هناك فلا بد
من الاستعانة بامور آخر من دلالة العقل او النقل (قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا)
اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم
ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها
لا يقولون بالاستحقاق
بل الثواب عندهم فضل
من الله تعالى والعقاب عدل
منه (قوله ولا اسناد
الافعال التى يقتضى سابقية
القصد والاختيار) يعنى ان
اسناد الافعال الى ما تسند اليه
وان كان باعتبار اتصاف
العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى
لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد
مجبورا محضا فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع اسناد
فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى التفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر
الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا
(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح
تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه باحد الضدين
يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على
كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر
بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بارادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف
بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
على افعاله ولا اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد
والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب
بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى
ذلك كقوله تعالى ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ وقوله تعالى
﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ الى غير ذلك *
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه فى الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لايزال لايجعله واجب الوقوع ولاضده ممتنع الوقوع فسقط اعتراضان (**قوله** اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مرأده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلى والازلى لايكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله اويتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا اوممتنعا وهذا ينافى الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامنافله وايضا منقوض بافعال البارى تعالى * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقدسبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لاكلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الاانه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هوالله تعالى بالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

حادث ولوسلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلق بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض (**قوله** فيكون فعله الاختيارى واجبا اوممتنعا) ضرورة ان الله تعالى فى الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لايزال فعلا معينا فيتصف به فهذا اختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لايزال اذلوكانا منتفيين فيه لكان علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لاعكسه حتى يرد عليه انه لامدخل للعلم فى وجود الحوادث على ماسبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلاغبار (**قوله** وايضا منقوض بافعال البارى تعالى) فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرأدة له ايضا ولو فيما لايزال فيكون وقوعها

واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلاتكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل فى افعاله تعالى لايتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه فى افعال العباد لايتوقف على ذلك بل يكفى فى تمام كل واحد منهما وجوب مايتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يجاب عنه بان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه (**قوله** احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق) وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لاخلق الاعراض ايضا واعتمدوا فى ذلك على شهادة الضرورة ورد بان الضرورى وجود القدرة لاتأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقدسمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لامؤثرة ولا كاسبة وجعلوا

احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات

الحيوانات فى ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة فى وجودها ولايخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اعنى بكونه طاعة اومعصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به اومخالفته فلامعنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى فى العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هى واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله فى بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ماقيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفى الفعل ولايلزم منها وجود امر حقيقى فلاينافى استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثانى ماسمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لايترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذى يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك فى نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم فى امرين من هذه الامور الاول اعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغى لمن يقول بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافى استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بان يتأمل فى افعاله وما هو داع اليها من احواله والثانى الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغى ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (**قوله** مثل ان الكسب واقع بآلة) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بالآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (**قوله** والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (**قوله** والكسب لا يصح انفراد القادر به)

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق مقدور لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به * فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

اى فى وجوب المكسوب بل يحتاج فى ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب فى ذلك (**قوله** وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بما له من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بما له من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة فى الخالق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك فى شئ من المذهبين (**قوله** قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح فى الكسب شرعا ولم يثبت ذلك فى الخالق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (**قوله** ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (**قوله** وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرها بها لان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجئ وهى متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

وقدصرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هى مايتمكن به من اداء المأمور به من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنما فى مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لايكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلاينافى كونها علة لنفس الفعل على مافى كلام التبصرة. على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الايرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قدفسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلاوجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهرلى وجه هذا الكلام بعد (**قوله** وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان لقصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انانقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة فى الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (**قوله** واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ماذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره (**قوله** والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ماثبت

وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لمامر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلانزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة

(بالضرورة)

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والافلا استحالة فى وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (**قوله** فعليكم البيان) لهذه الدعوى فانا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الابوجود القدرة التى بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لايتم به الدلالة على نفيها (**قوله** لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لايدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لايجوز ان تعتبر جزأ من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ماسيشير اليه (**قوله** ومن ههنا) يريد أن الامام الرازى لما نظر الى ضعف ماastدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة فى العضلات التى هى مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهى متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولايتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لوساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لايقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع

فعليكم البيان واما مايقال لوفرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلامرجح اذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط اووجود مانع ويجب فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والافقبله واما امتناع بقاء اعراض فمبنى

(قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها اذيجوز عندالعقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحدهما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المرأد سلامة اسبابه وآلاته) يعنى ليس المرأد هوالسلامة المضافة الى اسباب فانها من احوالها بل المرأد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلاشبهة فلااشكال فى كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول * قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادةالله على خلقها فى تلك الحال عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة

على مقدمات صعبة البيان وهى ان يقال الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما فى قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾ فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المرأد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لايوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

بمثل ذلك فى سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابى حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فى الجمع بين كلاميه هو ماذكره الامام الرازى وقد استحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) اى ليس مما يصح تعلق قدرته به لا فى الحال فقط بل ولا فى الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور فى الحال لكن يصح تعلق قدرته به فى الجملة ومنهم من قال يكفى بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدور ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه) اى بالمعنى الذى سبق ممكنا كان فى نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل مايطلق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به

ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المرأد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لايكون الا معه حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لايمكن للعبد كخلق الجسم واما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه لقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا الا وسعها﴾ والامر بقوله تعالى ﴿انبؤنى باسماء هؤلاء﴾ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ﴿ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به﴾ ليس المرأد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى

فى نفسه والالم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظى (**قوله** لانه لايقبح من الله تعالى شئ) يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو رأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به فهو فى حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام فى اخباره عنه بانه لايصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم فى نفسه خلافه بوجدانه والثانى ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه فى النبوة تصديقا يقينا تكذيب له فى ذلك الخبر الخاص وتكذيبه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وقد اعترض عليه بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لايعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لايرد على الوجه الثانى على ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا الايمان فى حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا فى غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لايجد عن نفسه تصديقه اذ لايلزم منه الاحرق للعادة وهو ممكن فى نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشئ اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لايضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد أن اوانى بيته انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على أنه يعتقد نقيضهما بقضاء العادة ولايضره فى ذلك احتمال انقلاب العادة

لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى ﴿لايكلف الله نفسا الا وسعها﴾ على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة فى بيان استحالة وقوع كل مايتعلق به علم الله تعالى او ارادته واخباره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل مايكون ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه

وهذا وان خفى على ذلك القائل لكنه فى غاية الوضوح (**قوله** مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعنى فى الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده (**قوله** قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا انكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (**قوله** لاصنع للعبد فيه اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل فى بحث الايمان (**قوله** فلا ستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب فى المتولدات على رأيهما فتدبر (**قوله** ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لايتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينافى مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب مباشرة السبب

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لايستلزم المحال (ومايوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لابتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد فى تخليقه) والاولى ان لايقيد بالتخليق لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول) ميت باجله

لاينافى مقدورية المسبب (قوله اى الوقت المقدر لموته) يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب فى ذلك الوقت فلاقطع بوقوع الموت فيه كمالاقطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لاكما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته فى النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع فى شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لاصنع لله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما فى قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما فى قولك اجل الدين رأس الشهر اذلايناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال العباد (قوله من غير تردد) اى من تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور فى المواقف انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وماذكره فى معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لاتنبيهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

اى الوقت المقدر لموته لاكما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم الله من غير تردد وبانه ﴿ اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون ﴾ واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولاعقابا ولادية ولاقصاصا اذليس موت المقتول بخلقه ولابكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لاصنع للعبد فيه تخلقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى ﴿ خلق الموت والحياة ﴾ والاكثرون على انه عدمى ومعنى ﴿ خلق الموت ﴾ قدره (والاجل واحد) لاكما زعم الكعبى من المعتزلة

قال هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الاسبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لايزال معلومة له تعالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لاتعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثانى اوبالنسبة الى ما اثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ مطلقا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله ﴿ يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ﴾ (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولايخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلايرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع فى حال المقتول وهو الموت لاغير لكن مذهبه لايلايم انكار القضاء والقدر فى افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) قالوا الرطوبة الغريزة اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهى دائما تضيئها وتعين عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر أن النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذهم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء والقدر فى افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم اوقالوا ان الله لايعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى (**قوله** اسم لمايسوقه الله تعالى فيأ كله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأ كول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل فيأ كله واما تسمية المنفق رزقا على مادل عليه قوله تعالى ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ فبناء على انه بصدد أن يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عليه السلام سئل اى الصدقة افضل فقال ﴿ ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقدكان لفلان﴾ (**قوله** مع انه معتبر فى مفهوم الرزق فان الرزق فى الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى (**قوله** ان لايكون مايأ كله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى ﴿ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها﴾ فانه يدل على ان للدواب رزقا (**قوله** وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف مااجمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقداستدل عليه بقوله تعالى ﴿ ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها ﴾ واجيب بان الله تعالى قدساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأ كل شيأ (**قوله** ومبنى هذا الاختلاف)

اسم لمايسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأ كله وذلك قديكون حلالا وقديكون حراما وهذا اولى من تفسيره عما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأ كله المالك وتارة بما لايمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لايكون مايأ كله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا ومرتكبه لايستحق الذم او العقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره ﴿ وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ﴾ لحصول التغذى بهما جميعا ﴿ ولا يتصور ان لايأ كل انسان رزقه اويأ كل غيره رزقه ﴾ لان ماقدره الله تعالى غداء لشخص يجب ان يأ كله ويمتنع ان يأ كله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع ﴿ والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ﴾

(ذكر)

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى ومايستند اليه لايستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لايستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعى فى تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (**قوله** بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قديكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الارشاد اى سلوك طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الغى والضلال بمعنى سلوك طريق لايوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى اضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على مايوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى اضل ثم انه قدورد فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حملوهما عليهما اذلاضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لامن صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لامعنى لتعلق ذلك لمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى اصنام ثم المذكور

بيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الآخرة
على ماهو المعنى الطارى للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسميته ضالا
او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشية
وبعضها لايخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبى وبعض معانى
الاضلال لايقابل الهداية على مالايخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا
اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما
انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم
الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساده (**قوله** ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها
الاصلى ذلك فهو المرأد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز
بالنسبة الى الاصل وضعه يحمل عليه بعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع
الاستعمال (**قوله** وعند
المعتزلة بيان الطريق
الصواب)اى ذلك هو المعنى
المرأد منها بحسب الاستعمال
اذ لايستقيم حملها على معناها
الاصلى فى شئ من موارد
استعمالاتها على اصلهم
كما لايخفى (**قوله** ولقوله
عليه السلام اللهم اهد قومى
مع انه بين الطريق ودعاهم
الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا لنفيه عنه عليه السلام وقيل ان
ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون
وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او امته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم
بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على ان العرض
لايبقى واما مايقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق
الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لانزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا
(**قوله** وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه
لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل
الى المطلوب فلاينافى ماذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المرأد الظاهر

فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل
هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
﴿انك لاتهدى من احببت﴾ ولقوله عليه السلام
﴿اللهم اهد قومى﴾ مع انه بين الطريق ودعاهم الى
الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة
الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل
(وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (**قوله** والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا)
بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين
والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب
عقله قبل تكليفه * فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى
المرتبتين * قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن امات طفلا * فان قيل علم انه ان عاشه ضل واضل
فاماته لمصلحة الغير قلنا * فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزاددشت وغيرهم
من الضالين المضلين اطفالا
وكيف لم يكن منع الاصلح
عمن لا جناية له لاجل مصلحة
الغير سفها وظلما كذا ذكره
رحمه الله (**قوله** اذ قدآتى
بالواجب) يريد ان ماهو
من مصالحه كان واجبا عليه
فلا محالة يكون قدآتى به فما
لم يأت به فلا يكون من مصالحه
فيلزم ان لايبقى له تعالى
شئ مقدور من مصالحه
ولا يخفى بطلانه لان اى
قدر بضبط من مصالحه
فالمزيد عليه ممكن ابدا
وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل (**قوله** وجوابه ان منع مايكون حق المانع)
يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة
على ماينبغى ويلايم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا
يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة
جيدة وليس ذلك لقصور فى الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس
فيه منع بحق احد فلا يتوهم فى ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لايخفى
ان ماذكر الزام لهم فى وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له
منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع
الخيرات لكونها اداء الواجب ولما كان امتنانه على النبى عليه
السلام فوق امتنانه على ابى جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية
مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق
وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان
مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه
ولما بقى فى قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قدآتى
بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا اصل اعنى وجوب
الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية
ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية
تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه
ان منع مايكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه
وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزامابوجوب الاصلح فى الجملة(**قوله** ثم ليت شعرى)هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف فى قولهم هو ابوعذرها وحبر ليت ههنا واجب الحذف بلاساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت بقوله المحزون اى يجتمع ام لاوذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور فى ليتك فى الدار ورد بان الاستفهام فى المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعدجميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لايكون فى موضع الخبر فكيف يسدمسده فالصواب ماذكرناه
اولا (**قوله** اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم)يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (**قوله** لانه رفض لقاعدة الاختيار)فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقدمرانه لاينافى الاختيار بل يحققه * فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين * قلت لابد عندهم للطرف المختارمن مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقديكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الابه فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار وعدمه واما مااخبرالله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف مااختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا فى زعمهم فلايتعلق الاختيار الابه ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول (**قوله** الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

ثم ليت شعرى مامعنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولالزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين)خص البعض لان منهم من لايريدالله تعالى تعذيبه فلايعذب (وتنعيم اهل الطاعة فى القبر) بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح (**قوله** على ان النصوص الواردة فيه) اى فى عذاب القبر اكثر (**قوله** فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه.وعلى كثرة مستحقيه معا (**قوله** وسؤال منكر ونكيرهما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخى والجبائيان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا
المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (**قوله** لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على مايزعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الظواهر الدالة عليها (**قوله** قال الله تعالى النار يعرضون عليها) ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيامة بدليل عطف عذابه عليه
فيكون فى القبر وقوله تعالى ﴿ اغرقوا فادخلوا نارا ﴾ يفيد أن ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون فى القبر (**قوله** وقال النبى على السلام يثبت الله الذين آمنوا نزلت) اى هذه الآية (**قوله** فى عذاب القبر) اى فى شانه وان الله تعالى ينجى المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (**قوله** الى آخر الحديث) يعنى قوله عليه السلام

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على مانطقت به النصوص قال الله تعالى ﴿ النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ﴾ وقال الله تعالى ﴿ اغرقوا فادخلوا نارا ﴾ وقال النبى عليه السلام ﴿ استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه ﴾ وقال الله تعالى ﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا ﴾ نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبيي محمد عليه السلام وقال النبى عليه السلام ﴿ اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير ﴾ الى آخر الحديث وقال عليه السلام ﴿ القبر روضة من رياض

فيقولان ماكنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبدالله ورسوله اشهد ان لااله الاالله
واشهد ان محمداعبده ورسوله فيقولان قدكنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون
ذراعا فى سبعين ثم ينورله فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان ثم كنومة
العروس الذى لايوقظه الااحب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال
سمعت الناس يقولون فقلت
مثله لاادرى فيقولان قدكنا
نعلم انك تقول ذلك فيقولان
للارض التأمى عليه فتلتئم
عليه فتختلف اضلاعه فلايزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى
من مضجعه ذلك (**قوله**
لان الميت جادلاحياة له ولا
ادراك فتعذيبه محال) ولصعوبة
هذا الاشكال افترق الناس
فى هذه المسئلة فرقا فانكر
فرقة عذاب القبر رأسا
واعترف به آخرون ثم اختلفوا
فنهم من انكر احياء الميت
والقبر وجوز تعذيب الميت
وهو خروج عن المعقول
وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال
يجتمع الآلام فى جسد الميت
فاذا حشر احس بها دفعة
وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا فى اعادة الروح والمنقول
عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جادا وكون الموت
ضدا للحياة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحياة قال رحمه الله
اتفقوا على انه تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير
حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم (**قوله** يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء) هذا مختار
القاضى واتباعه (**قوله** اوفى بعضها) على ما اختاره بعضهم (**قوله** والمأكول فى بطون الحيوانات

الجنة اوحفرة من حفر النيران ﴾ وبالجملة الاحاديث الواردة
فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان
لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جاد لاحياة له ولاادراك له فتعذيبه محال
والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء
اوبعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك الم العذاب اولذة
التنعيم وهذا لايستلزم اعادة الروح الى بدنه ولاان يتحرك
ويضطرب اويرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء
والمأكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب
وان لم نطلع عليه ومن تأمل فى عجائب ملكه وملكوته
وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن
الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين
امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة
الحشر وتفاصيل مايتعلق باموار الآخرة ودليل الكل انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة
فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء
بشانه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور

اذ الحياة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة فى الاجزاء المتفرقة
فى بطون الحيوانات اما فى جميعها اوفى بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان
اصلا (**قوله** بان يجتمع اجزاءهم الاصليه) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية
لم تنعدم بل زال اجتماعها وتأليف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتأليفها تأليفا
ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلايحتاج
حينئذ الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده الرياح
ومنهم من قال ان اجزاء البدن تعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى ﴿ كل شئ هالك
الاوجهه ﴾ وفيه ضعف اذهلاك الشئ لايقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف
والحق التوقف فى ذلك اذلم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانفيا
ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل
المحسوس ولاالاجزاء الاصلية على ماهو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام
لطفية خفيفة نورانية سارية
فى البدن سريان ماء الورد
على ماهو المشهور من النظام
وقد عزاه رحمه الله الى جمهور
المتكلمين واما جوهر مجرد
فى ذاته متعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (**قوله**
مع انه لادليل لهم عليه يعتدبه) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لايصلح شئ
منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما
ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخالل العدم بين الشئ ونفسه ضرورى البطلان
اذلايتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ
كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولافساد فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان
عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز أن يغاير المعاد المبتدأ بالعوارض
الغير المشخصة وايضا لوتم ماذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والالزم تخلل زمان البقاء
بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض
الغير المشخصة لايدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولابين ذات الشخص ونفسه
بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لايستلزم

بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها
(حق) لقوله تعالى ﴿ ثم انكم يوم القيمة تبعثون ﴾ وقوله
تعالى ﴿ قل يحييها الذى انشأها اول مرة ﴾ الى غير ذلك
من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه
لادليل لهم عليه يعتدبه غير مضر بالمقصود

الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسه ففساده ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر فى الجملة وهذا القدر يكفى لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الباقى سخيف جدا اذ الباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس فى هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره) صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها ما يقال انها الاجزاء الحاصلة فى اول قطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزائه فى البدن باقية من اول العمر الى آخر العمر فى حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزائه من بدنه لجواز أن يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقى (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز أن يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن أن تصير منيا ولو سلم فيجوز أن يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين اكلا طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضلى فيجوز أن لا يخلق الله المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء الى مستحقه (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال اوفى احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ﴿ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل احد﴾ ومن ههنا قال من قال ما من

الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعرى ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلل الاجزاء فهو مختص بماله مقدار على ان اصحاب الجزء لا يقولون به (قوله لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء) اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس وبتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت فى سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد فيتعلق بالابدان الشريفة حتى ربما يتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال لم يحصلها وربما يتنازل فى ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها الردية ورذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ فى شئ (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى ﴿واما من خفت موازينه﴾ فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام (قوله قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل

مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا اولا (والوزن حق) لقوله تعالى ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث ﴿ان كتب الاعمال هى التى توزن﴾ فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ﴿ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا﴾ ولقوله تعالى ﴿واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾

عليه ماقال عليه السلام فى ساقة حديث طويل فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة
فى كفة فطاشت السجلات
وثقلت البطاقة فلا يثقل
مع اسم الله شئ قال رحمه
الله وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية فتوزنان
(**قوله** وسكت عن ذكر
الحساب اكتفاء بالكتاب)
يريد أن العادة قدجرت
على ذكر الحساب مع
هذه الاشياء لكن لما ذكر
الكتاب ومعلوم انه
للحساب فهم ثبوته ايضا
فلم يذكر للاكتفاء به (**قوله**
والجواب مامر) من انه
على تقدير كون افعال
الله تعالى معللة اعل فيه
حكمة لانطلع عليها
وقدبين رحمه الله وجه
حكمة تعم امثاله فليطلب
من موضعها (**قوله**
والحوض) اختلفوا فى
انه هل هو الكوثر او
غيره ويدل على الاول
ماروى انه عليه السلام
قال فى اثناء حديث
﴿أتدرون ماالكوثر﴾ فقلنا
الله ورسوله اعلم قال عليه السلام ﴿فانه نهر وعدنيه ربى ﴾عليه خير كثير هو حوض

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق)
لقوله عليه السلام ﴿ان الله تعالى يدانى المؤمن فيضع عليه كنفه
ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعريف ذنب كذا فيقول
نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورآى فى نفسه انه قدهلك قال
الله تعالى سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
الا لعنة الله على الظالمين﴾ (والحوض حق) لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام ﴿حوضى
مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها
فلا يظمأ ابدا ﴾ والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار
وانكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمومنين والجواب ان الله تعالى قادر على
ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم
من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم
كالجواد الى غير ذلك كما ورد فى الحديث (والجنة حق
والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة فى بيانهما
اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارض وهذا فى العالم العناصر محال وفى عالم الافلاك
اوفى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام
وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا
عليه فى موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

(يرد)

يرد عليه امتى ﴾ الحديث ولذا قال فى بعض الكتب والحوض فى الجنه حق وصرح
فى شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها
ويدل على الثانى ان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال فى المحشر
يدل عليه ماروى عن انس قال سألت النبى عليه السلام ان يشفع لى يوم القيامة
فقال ﴿ انا فاعل ﴾ فقلت يارسول الله اين اطلبك قال ﴿اطلبنى اول ماتطلبنى على الصراط ﴾
قلت فان لم القك قال ﴿ فاطلبنى عند الميزان ﴾ قلت فان لم ﴿ القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى
لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن ﴾ ويدل عليه ايضا ماروى فى وصف الحوض يغت
فيه ميزانا يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر
يدل على وجود الحوض لانه امانفس الكوثر اومستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا
ورد فى وصف ماء احدهما مثل ماورد فى ماء الآخر واوردها أئمة الحديث
فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة
على وصف النهر والدالة على
وصف الحوض ثم انه قدقيل
ان الشرب منه يكون بعد
الحساب والنجاة من النار
وقيل لايشرب عنه الامن
قدرله السلامة عن النار
وقيل ان من شرب منه
من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك
لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام
(**قوله** موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين
اذ لاقائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون
ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى ﴿ عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت
الارضين السبع ﴾ قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (**قوله**
لناقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجرى مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها (**قوله** اذ لاضرورة فى العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ﴿ ونفخ فى الصور * ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ﴾

موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما
انما تخلقان يوم الجزاء * لناقصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة والآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل ﴿ اعدت للمتقين *
واعدت للكافرين ﴾ اذ لاضرورة فى العدول عن الظاهر
فان عورض بمثل قوله تعالى ﴿ تلك الدار الآخرة
نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا ﴾

ونحوهما (**قوله** قلنا يحتمل الحال والاستمرار) والاحتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيامة للذين لايريدون علوا فى الارض وهذا لاينافى وجودها الآن ومايقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه مالايخفى (**قوله** كل شئ هالك الا وجهه) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيأ لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (**قوله** وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لادوام شخصه فلا اشكال (**قوله** على ان الهلاك لايستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاء بان لايترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية (**قوله** الشرك بالله) اى اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ماروى فى رواية ابن مسعود وان تدعو لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شرح الاحاديث انه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لماجاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى ﴿ اكلها دائم ﴾ لكن اللازم باطل لقوله تعالى ﴿ كل شئ هالك الاوجهه ﴾ قلنا لاخفاء فى انه لايمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لاينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لاتفنيان ولايفنى اهلهما) اى دائمتان لايطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين ﴿ خالدين فيها ابدا ﴾ واما ماقيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى ﴿ كل شئ هالك الا وجهه ﴾ فلاينافى البقاء بهذا المعنى على انك قدعرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاء عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف

لاتناقض فى الروايات الواردة فى الكبائر اذ ليس فى شئ منها مايوزن بالحصر فلايبعد ان يلحق بها شئ آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وماذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد فى لفظ الراوى (**قوله** والسحر) لاخلاف فى انه من الكبائر وانما اختلفوا فى حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (**قوله** وقيل كل ماتوعد عليه الشارع) ويقرب منه ماروى عن على رضى الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار اوغضب اولعنة اوعذاب (**قوله** الحق انهما اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ﴿ ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاء لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع مايتصور ما هو اصغر منه وانى يتيسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل مايوجب حدا (**قوله** وقيل كل معصية اصر عليها العبد) ويقرب منه ماروى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هى الى سبعمائة اقرب الا انه لاكبيرة مع الاستغفار ولاصغيرة مع الاصرار (**قوله** وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الى رد ماتوهم من ان مرتكب الكبيرة ليس فى الجنة ولا فى النار

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابوهريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربوا وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكرا واكبر منه وقيل كل ماتوعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل مااستغفر عليها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لايعرفان بذاتهما فكل معصية اذا اضيفت الى مافوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى مادونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لاذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر (لايخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولاتدخله) اى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لاواسطة بين الايمان والكفر * لنا وجوه الاول ماسيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوحمية اوانفة اوكسل

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ووجاء العفو والعزم
على التوبة لاينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى
ماجعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر
وبهذا ينحل مايقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال
الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك * الثانى
الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى
كقوله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص
فى القتلى ﴾ وقوله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾
الآية وهى كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه
السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة والدعاء واستغفار لهم مع العلم بارتكابهم
الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن
احتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم
على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو
مذهب اهل السنة اوكافر وهو قول الخوارج اومنافق
وهو قول الحسن البصرى فاخذنا المتفق عليه وتركنا
المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (**قوله** خصوصا اذا اقترن به
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه
ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شئ مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس
كفر * قلت ليس الامن
وخوف العقاب طرفى
نقيض وكذا اليأس ورجاء
العفو اذقد يرتفعان كما
فى حالة الذهول عن العقاب
مثلا على انه يحتمل ان يكون
مراده خصوصا اذا اقترن به
جميع الامور المذكورة
(**قوله** لكونه علامة
التكذيب) اما ان كان بطريق
الاستحلال فظاهر واما
اذا كان بطريق الاستخفاف
فلان من اعترف بحقية
الشرع كيف يستخف
مايوجب العقوبة النارية
فى اعتقاده (**قوله** وعلم كونه
كذلك) اى امارة التكذيب
فعطفه على ماقبله قريب من
عطف التفسير (**قوله**
والتلفظ بكلمات الكفر)
سواء كان مدلولاتها تكذيبا
صريحا للنبى عليه السلام
اولا (**قوله** اومنافق)
النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ فى نافقائه وهى
احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعاء
وهى جحرته الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه
السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى ﴿ أفمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا لايستوون ﴾ جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
عليه السلام ﴿ لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ﴾ وقوله
عليه السلام ﴿ لا ايمان لمن لا امانة له ﴾ ولا كافر لما تواترت
من ان الامة كانوا لايقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
فى الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى
بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى
وان سرق على رغم انف ابى ذر احتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ﴿ ومن
لم يحكم بما انزل الله فاؤلئك هم الكافرون ﴾ وكقوله تعالى
﴿ ومن كفر بعد ذلك فاؤلئك هم الفاسقون ﴾ وكقوله
عليه السلام ﴿ من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ﴾ وفى ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى ﴿ ان العذاب على من كذب وتولى ﴾
وقوله تعالى ﴿ لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى ﴾ وقوله
تعالى ﴿ ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين ﴾ الى غير ذلك

النفاق ضربان احدهما ماذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا
(**قوله** والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريد أن ماذكروه وان كان اخذا
بالمجمع عليه فى تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين
(**قوله** فان الكفر من اعظم
الفسوق) وذلك لان الفسوق
هو الفجور والخروج عن
طاعة الله تعالى يقال فسق
عن امر ربه اى خرج وكمال
الخروج عن طاعة الله
تعالى هو الكفر (**قوله**
والحديث وارد على سبيل
التغليظ (فيكون المعنى
ان موجب الايمان المنع
عن الزنا وحفظ الامانة
والايمان الذى لايترتب
عليه ذلك ملحق بالعدم
ومن عادة البلغاء ان يحصروا
النوع فى الفرد الكامل
وان يقولوا للقليل انه ليس
منه ولا كذب فيه اذ حاصله
اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لاعتبار خطابى
(**قوله** حتى قال عليه السلام
لابى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابى ذر انه قال اتيت النبى عليه السلام وعليه ثوب
ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ﴿ مامن عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك
الا دخل الجنة ﴾ فقلت وان زنى وان سرق قال ﴿ وان زنى وان سرق ﴾ قلت وان زنى
وان سرق قال ﴿ وان زنى وان سرق ﴾ قلت وان زنى وان سرق قال ﴿ وان زنى وان
سرق على رغم انف ابى ذر ﴾ وكان ابوذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه (**قوله** والجواب انها متروكة الظواهر) يريد أن تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى ﴿ انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون ﴾ الى ان قال ﴿ ومن لم يحكم بما انزل الله ﴾ فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه حزازة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ﴿ ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ﴾ حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (**قوله** والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (**قوله** فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (**قوله** وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على مايشعر به قوله تعالى ﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ﴾ وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى

> والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم ﴿ والله لا يغفر أن يشرك به ﴾ باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

(وانه)

وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باهل السنة فى هذا المقام (**قوله** لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسئ والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا مايقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسئ ومايقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (**قوله** نهاية فى الجناية) هذا دليل خطابى مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو فلا يبعد أن يصدر عنه ماهو نهاية فى العفو عما هو نهاية فى الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكم فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (**قوله** وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لا يشتمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ﴾ (**قوله** وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يعتقد أن الحق ماهو عليه ابدا وليس فى عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابى (**قوله** وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه فى ذلك سائر انواع الكفر على ان فى قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك او ماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشتركة فى تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة فى العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص فى الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ فى قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم فى مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقى آخر أ مسلم انت ام مشرك

> لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

(قوله والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى ﴿وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيأت * اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير * ان الله يغفر الذنوب جميعا * ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام فى اثناه حديث ﴿سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم﴾ وقوله ﴿ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها اواغفر﴾ وقوله ﴿ومن لقينى بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة﴾ وقوله ﴿فيقول فاشهد كم انى قدغفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا﴾ يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصونها) اى النصوص الواردة فى هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولاضرورة فى العدول اليه وبان تعليق المغفرة بمادون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم واما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشية ترك للاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة فى هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

اوبان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لولم يتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير فى يخصونها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ماذكر لكن لاطائل تحته اذ المعتزلة قداولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر أنهم لايجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم فى ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لانسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لاتدل الا على ان العاصى يعاقب فى الجملة ولاينافى ذلك غفران بعض العصاة ولوسلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمعا بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة الى ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفى به من غير وجوب عليه لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعد به العاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا بل كرما يتمدح به على مادل عليه قوله * وانى وان اوعدته * اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقدقال الله تعالى ﴿ما يبدل القول لدى﴾ وما قيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلايخفى فساده والذى يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود

وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ﴿ما يبدل القول لدى﴾ والثانى ان المذنب اذا علم انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ﴿ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ وقوله تعالى ﴿لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها﴾ والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى شىء منهما بقى الامر فى النقض وعرفت الحال فيه واما قوله ﴿ما يبدل القول لدى﴾ فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله ﴿لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين﴾ واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة فى الوعيد) صريح فيما ذكرنا من ان الايعاد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد (قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك فى الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها فى الجملة وبهذا ظهر بطلان ماتوهم من ان ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد جوازا المغفرة ولانزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب واعجب انه كيف يتوهم ذلك فى الدليل الثانى وفيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ﴿ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ ومثل ماروى انه عليه السلام مر بقبرين فقال ﴿انهما معذبان وما يعذبان فى كبيرة اما احدهما فكان لايستنزه عن البول واما الآخر﴾

فكان يمشى بالنميمة ﴾(قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور أن المعتزلة لايجوزون العقاب
على الصغيرة ويدل عليه ماتقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة
خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة
مخلد فى النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يرد عليه انه
يلزم ان لايجوز العقاب على
ما عدا الكفر صغيرة كانت
او كبيرة فقيل المعنى نكفر
عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل
اجتناب الكفر فيكون
الخطاب للكفرة وقيل
الاستثناء مقدراى نكفر عنكم
سيئاتكم ان شئنا ولما ورد
عليه ان تقدير الاستثناء يغنى
عن حمل الكبائر على الكفر
اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر
تقدير الاستثناء اذ لادليل عليه
حينئذ ولانه يأبى عنه قوله
ان تجتنبوا كبائر ولايخفى
عليك بعد هذين الوجهين
ان الاقرب ان يجرى الآية
على ظاهرها ويخص منها
المعاصى المعاقب عليها
بالنصوص الدالة على عقاب
عصاة المؤمنين وانما وجب
حمل الكبائر على الكفر
ليظهر لتعليق تكفير
السيئات فى الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعة (وقوله عندهم
لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق
عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون فى النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط
العذاب وفى هذا الكلام دلالة على انه لايجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز
تعذيبه لابمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز ان يقع
لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ﴿ان تجتنبوا
كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ واجيب
بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم
بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
فى الحكم اوالى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماتمهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد
بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
(والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده
ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنوب يطلق عليه لفظ العفو
كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن
عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب
المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد
العصاة فى النار وعلى سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة
للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار)
خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز *لنا

(قوله)

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام
لذنوب اهل الايمان نفعا والالما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة
فى اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص)
اشارة الى ماقيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة
مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لان لاتجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا
ان يكون مخصوصا ببعض
الاحوال كحال الامر بالنار
وحال تطاير الكتب وكذا
الحال فى الآية الثانية
وقد قيل ان النفس نكرة وقعت
فى سياق النفى فيكون عاما
فالضمير العائد اليها يكون
عبارة عن النفس البهيمية
فيعم ايضا لوقوعها فى سياق
النفى كما اذا قلت لم اسمع رجلا
دخل الدار ولم اره والعبرة
بعموم اللفظ لابخصوص
السبب ولهذا جعل رحمه الله
الجواب المعول عليه انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة وهذا ماقال الامام
الرازى دليلكم لابد ان يكون
عاما فى الاشخاص والازمان
ودليلنا يجب ان يكون خاصا
اذ لانقول بثبوت الشفاعة
على الوجه العام فالترجيح
معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم
بالكفار نوع منافرة اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك
قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض مايتناوله فهو مقتضى للعموم لامناف له

قوله تعالى ﴿ واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ﴾
وقوله تعالى ﴿ فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾ فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والالما كان
لنفى نفعها عن الكافرين عن القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى
ان يتوسموا بما يخصهم لابما يعمهم وغيرهم وليس المراد
أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد
عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه الصلاة والسلام ﴿ شفاعتى لاهل الكبائر
من امتى ﴾ وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة
متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى ﴿ واتقوا يوما
لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة ﴾
وقوله تعالى ﴿ ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع ﴾
والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص
والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسدان اما الاول
فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

(قوله لايستحقان العقاب عندهم فلامعنى للعفو) هذاتصريح بالمشهور من مذهبهم وقدسمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لااستحقاق لاعفو وماقيل من ان العفو انما هوعن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه ان لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قدجرى ههنا على المشهور فلاغبار على كلامه ههنا (قوله لايمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار) ولايمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هوالثواب بالاجماع ودارالثواب هى الجنة (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والالما دخلوا الجنة ولاقائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان كمايشير اليه سياق كلامه (قوله وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات) هذا بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلايرد عليه ان يقال يجوز أن يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب

لايستحقان العذاب عندهم فلامعنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ ونفس الايمان عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى ﴿ وعدالله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار ﴾ وقوله تعالى ﴿ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ﴾ الى غيرذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غيرالكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر اوصاحب كبيرة مات بلاتوبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ماسبق من اصولهم والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلاتوبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

الكفار انواعا من العذاب خالدين فى النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانسلم ان مجرد الخلود فى النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قددل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلايكون عدلا لوسلم لزومه فقد لانسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) فى العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلاتكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز أن لايشعر بالانقطاع فلايتلذذ ولايتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا ممنوع ولوسلم فدوامه ممنوع والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنياوية ضعيف جدا (قوله وهوالاستيجاب) اى جعل الشئ واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لايصح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا لايتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قديترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لايجديهم (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) يريد أن تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعاً بين الادلة (قوله فالخلود قديستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود فى التأبيد لكنه ربما يستعمل فى المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعاً بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولوسلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ماامكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلايلزم ترك مايعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود لقوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ﴾ وقوله تعالى ﴿ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ﴾ وقوله تعالى ﴿ بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولوسلم انه غير كافر فالخلود قديستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولوسلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كأن حقيقة آمن به امنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشرى وقال وتعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن (**قوله** كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل ﴿ فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون ﴾ على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (**قوله** وليس حقيقة التصديق) يريد أن التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبى عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كما دل عليه قوله تعالى ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون * وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم * جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ﴾ الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقولها بذلك بترك الجحد والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان ماهيته ماهى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجىء تفصيل مقالته ومنهم من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان يجعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لابد فيه من التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما فى قوله تعالى ﴿ حكاية وما انت بمؤمن لنا ﴾ اى بمصدق وبالباء كما فى قوله عليه السلام ﴿ الايمان ان تؤمن بالله ﴾ الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى رحمه الله عليه وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية * بكرويدن * وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا

كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجىء ما يدل عليه لا فى عكسه (**قوله** من امارات الانكار) الانكار القلبى كالانكار اللسانى وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجرى على ما يفيده الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجرى عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد به شرعا فهو فى حكم العدم كايمان اليأس هذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ما ذكر فى الكتاب كما توهم (**قوله** الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا) يريد أن المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط فى بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمى (**قوله** التصديق باق فى القلب) اما لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ما وقع فى كلام الامامين ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿ وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ﴾ (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه * فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

واما لانه لامنافاة بين نوم المرء وادرا كه امالانه لاتضاد بينهما على ماهو رأى الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلهما على مايشعر به قوله عليه السلام ﴿ ينام عينى ولاينام قلبى ﴾ كما هو رأى الاستاذ ولوسلم المنافاة كما هو رأى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لايتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (**قوله** وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلام للامام اوغيره من اهل الاسلام بخلاف مااذا جعل ركنا فانه يكفى له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (**قوله** والنصوص معاضدة لذلك) انما جعلها معاضدة لاحججا عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على مادل عليه قوله عليه السلام الا ﴿ وان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب ﴾ والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية (**قوله** فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر اذ لادليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام ﴿ الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه

وانما لاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عندالله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى ﴿ اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ﴾ وقال الله تعالى ﴿ وقلبه مطمئن بالايمان ﴾ وقال الله تعالى ﴿ ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ﴾ وقال النبى عليه السلام ﴿ اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك ﴾ وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ﴿ هل شققت قلبه ﴾ فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه * قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب

ورسله ﴾ فظهر أنه لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعدما اريد به المعنى اللغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبى او عن مجموعهما (**قوله** حتى لوفرضنا عدم لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لايعد عرفا ولغة ايمانا ولاتصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لايستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعانى وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وماذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر فى السؤال من ان اهل اللغة لايعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه (**قوله** لانزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة) وذلك لان الايمان فى اللغة كما يطلق على التصديق القلبى يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لايطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف فى اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة فى الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (**قوله** لايكفى فى الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه اوشطره او شرطه على ماذهب اليه الرقاشى من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

حتى لوفرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ﴿ ومن الناس من يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين ﴾ وقال الله تعالى ﴿ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ﴾ واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لايكفى فى الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء

جزأ من الايمان المتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار (**قوله** ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لايجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لاينتفى الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول اوللثانى (**قوله** وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه) اى العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به مالم يرد عنه قائم البرهان كسائر الظواهر فلا يرد عليه مايقال لم لايجوز ان يكون عطفه اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (**قوله** لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط فى الشروط يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بان المرأد بالشرط ماعدا المشروط عدول

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله (فاما الاعمال) اى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها والايمان لايزيد ولاينقص) فههنا مقامان* الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾ مع القطع بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ على مامر مع القطع بانه لاتحقق للشئ بدون ركنه ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق* والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد ولاتنقص

عن الظاهر والقول بان المرأد من الايمان فى الآية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك فى جميع استعمالات الشرع ويتمسك فى ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (**قوله** كما مر من ان التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) اذقد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق فى القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم فى الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (**قوله** وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف مافى عصر النبى عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبى عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة وما ذكره من ان التفصيلى ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام (**قوله** وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة

كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالى لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المرأد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى

ولا يخفى ان الوجود فى زمان اكثر ان كان باقيافهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (**قوله** ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان اونقلا تركا كان اوفعلا كماذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لايكون مذهبا لاحد (**قوله** بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان الزيادة والنقصان اكثر ماتستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لايقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ﴿ ولكن ليطمئن قلبى ﴾ لكن بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ﴾ فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق

(**قوله** عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه ماقيل من ان التصديق القلبى غير كاف بل لابد من الاقرا باللسان لقوله تعالى ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ﴾ وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (**قوله** وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان المقتضى ماذكر ان لايصح التكليف بالايمان اذ لاتكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ماسلف بيانه (**قوله** ولا يكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لايعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار اوحجر وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لووقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات اوبالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولايكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولابأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية * بكرويدن * وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر

* بكرويدن * فكيف لايكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم ومقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار (**قوله** ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمن فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذلايستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظاهر فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لاحجة لانه يكفى فى صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم فى الجملة وان كان المؤمن اعم (**قوله** ولا نعنى بوحدتهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذلانزاع فى تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة مايراد منهما فى الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لاالى الايمان والاسلام كما هو المدعى * فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق فهذا صريح فى الترادف * قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنيهما وهو لايستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه﴾ فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلاشبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شئ يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت فى اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

ويؤيده قوله تعالى ﴿فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ وبالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اومسلم وليس بمؤمن ولانعنى بوحدتهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لاينفك احدهما عن الآخر لاالاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر فى الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط اومع الاقرار لكن الايمان جزء منه اوشرط له فلاينفك عنه فلايكون غيره بالمعنى المراد * فان قلت يلزم على ماذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم * قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا فى ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق فى المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف اوعدم التغاير لايجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لايفارقه وقد وقع فى كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتأمل (**قوله** والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته) اى التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم (**قوله** فانه صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنا بانه كذب وهو فى قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال فى الجواب قولهم اسلمنا لايستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا (**قوله** وهى فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام فى الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لايتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة فى الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (**قوله** دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لايتحقق الابقبول الامر والنهى فالايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ماحكم من آمن ولم يسلم اواسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا ظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾ صريح فى تحقق اسلام بدون الايمان * قلت المراد أن الاسلام المعتبر فى الشرع لايوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام ﴿الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا﴾ دليل على ان الاسلام هو الاعمال لاالتصديق القلبى * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه ﴿أتدرون ما الايمان بالله وحده﴾ فقالوا الله ورسوله اعلم قال ﴿شهادة

واقام الصلاة وايتاء الزكاة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المصنف ولا الانقياد الباطنى اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلايستقيم لا الترادف ولاعدم التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام فى الجملة (**قوله** لانه اذا لم يكن للشك فلامعنى لنفى الجواز) يريد أن القائل اذانوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلاشئ عليه غير ترك الاولى واما الشك فلظهور اللفظ فيه لايحتاج الى النية ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمربه رجل فقال أمؤمن انت قال نعم ان شاءالله قال لا يذبح نسكى من يشك فى ايمانه ثم مربه رجل آخر فقال أمؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاته فصرف ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى (**قوله** بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاءالله) فى ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه فى العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن ههنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء فى الرشاد والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيأ محصلا يحصل تمامه لاحد فى وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا فى الحال اوفى حين من الاحيان وكذلك المتقى ليس من اجتنب المحارم فى حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعوا الى امتثال الاوامر وتزجر عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس ﴾ وكما قال عليه السلام ﴿ الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ﴾ (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان (ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاءالله) لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك فى العاقبة والمآل لافى الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرى عن تزكية نفسه او الاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال لا ينبغى دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلامعنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاءالله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولامما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولامما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاءالله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر

ماهو فى القوة والثبات بحيث يفى بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومشق الانسان بذلك فكيف لايشك فى حصوله واما الايمان فهو امر آنى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلاوجه للشك والاستثناء (**قوله** لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس بسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استنكار اواستكراه قلبى اولسانى ينافى اذعانها ويجئ بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغى للمؤمن ان يتعوذ هذا الدعاء صباحا ومساء * اللهم انى اعوذ بك من ان اشرك بك شيأ وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم * فانه نجاة عن الوقوع فى هذه الورطة لوعد النبى فلاجزم لاحد لحصول الايمان المنجى السالم عن شوب امثال ذلك فلاجرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم من الاجمال ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات (**قوله** وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا فى قوله ﴿ فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ﴾ فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى ﴿ اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ﴾ انما هو فى مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاءالله تعالى بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس ﴿ وكان من الكافرين ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ السعيد من سعيد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه ﴾ اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقى قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لاتبدل فيهما اصلا وانما التبدل فى سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام ﴿ السعيد من سعد فى بطن امه ﴾ ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو فى بطن امه كذا المخذول بالشقاء الابدى من علم انه يختم بالشقاء فى ابتداء فطرته وهذا لاينافى ماذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبه ولاتتم بدونه .لكن لما كان رعاية وجه الحكمة فى افعاله تعالى امرا تفضيليا وشيأ عاديا لاواجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لايصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون فى عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ماذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لايمكن للمرسل ان يعرف ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لاطريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لايحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفة الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولاتغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف فى المعنى انه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد مايترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشية الله تعالى لاقطع لحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب (حكمه) اى مصلحة وعاقبة حيدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لابمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه

(وقوم)

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان فى العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذى يأتى به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلاحاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولايسأل عما يفعل ولايطلب له اللمية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا لرعاية لمصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ماهو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى فى حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لايأتى من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لاطرق للعقل اليه) فيه اشعار بان للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ماوراء النهر لا كما قال الاشعرى من ان العقل معزول هناك ورأساونى الشارح فى هذا الكتاب كلامه على مذهبهم فى كثير من المواضع متابعة للمصنف فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لايستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ماعرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذ الاحكام كانت ثابتة والعرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك لكن

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لاطريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لايتيسر الا الواحد بعد واحد (ومبينين للناس مايحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لايستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ماهى ممكنات لاطريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ماهى واجبات او ممتنعات لايظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى ﴿ وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ﴾ (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

بين القوم سفر قدعن لهم طريقان احدهما طريق ملحوب موصل الى ماهو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادلهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجردامنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (**قوله** وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط فى المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها * الاول ان تكون فعله تعالى اومايقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذالامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى مماسبق من ان كل مايظهر ويحدث اجزاء العالم فمحدثه هوالله تعالى * الثانى ان تكون خارقا للعادة الاعجاز دونه وقددل عليه قوله بخلاف العادة * الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به * الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذلاشهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو فى حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدى المنكرين * الخامس * ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لايعد تصديقا كفتق الجبل بعد دعوى وفلق البحر * السادس ان لايكون مكذباله كما اذاقال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فان ادل على كذبه من صدقه وقددل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ماقال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة دونهما كما عرفت * السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (**قوله** بطريق جرى العادة بان الله تعالى

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طريق العلم كالحس

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هى عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هى الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها فى شرح المقاصد (**قوله** ولايقدح فى ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لابطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (**قوله** فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى) مثل قوله ﴿ اسكن انت وزوجك الجنة وكلامنها رغدا حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ وهذ الاستدلال لوتم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد لحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا فى تعريف النبى عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله ﴿ فغوى ثم اجتباه ربه ﴾ فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى ﴿ واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ﴾ الآية ولايتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة حيث قال ﴿ وقلنا يا آدم اسكن ﴾ الآية وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد مما ورد فى حق ام موسى على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا

ولايقدح فى ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى اوكونها لالغرض التصديق اوكونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لايقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لوقدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لاغير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا

(**قوله** واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية وحاصل الثانى الاستدلال بحوازه اصناف الكمالات العلية على مافصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لوسلم حصول كل واحد منها لغير النبى عليه السلام فلا شبهة فى امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر عليه تعالى كذاب بل فى غير النبى مطلقا * وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازى هذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكمل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الآتى

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين * احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف. ولم ينقل عن احد منهم توافر الدواعى الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لايقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ماهو شان سائر العلوم العادية * وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة مابلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها احادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين* احدهما ماتواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة* وثانيهما

(قوله)

(**قوله** فلا يكون اليه وحى ونصف احكام) فان قيل قد ورد فى الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد فى الحلال اجيب بانه ليس فى شئ من ذلك نصب حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناءه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولايبقى الا الاسلام اوالسيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حينئذ حتى لايقبله احد كما ورد فى الحديث وذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات فى الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغى ان يكون هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لايبقى حينئذ محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد فى الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام فى الحلال اذلم يتزوج قبل ثم انه قد ورد فى اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى انى اخرجت عبادا لايدان لاحد بقتالهم يعنى يأجوج ومأجوج فقوله لايكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحى بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسير المراد اويكون المراد الوحى المتلو ولا دليل فى الحديث عليه (**قوله** ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولامعنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لاتختص العرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعد * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى . نصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث) على ماروى ان النبى عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال ﴿ مائة الف واربع وعشرون الفا ﴾ وفى رواية ﴿ مائتا الف واربع وعشرون الفا ﴾ (والاولى ان لايقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم ومن لم نقصص عليك ولايؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد

لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبى عليه السلام لكنه
غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بنى اسرائيل وقد ورد فى اثناء
حديث ﴿ فبينماهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى بن
مريم فامهم ﴾ قال رحمه الله وفى هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم فى تلك الصلاة
لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ رسولهم والاقتداء بهم
وقد ورد فى الحديث ﴿ كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم ﴾ وفى حديث
آخر ﴿ فينزل عيسى بن مريم
فيقول اميرهم تعال فصل
لنا فيقول لاان بعضكم
على بعض امراء تكرمه
الله هذه الامة ﴾ قالوا
فى الحديثين دلالة على انه
لايؤمهم عيسى عليه السلام
ولايكون من امة محمد عليه
السلام بل يكون مقرر الدينه
وعونا على امته بمنزلة
الخليفة له عليه السلام
(**قوله** على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط) اى
شرائط الراوى وهى العقل
والضبط والعدالة والاسلام
(**قوله** اما عمدا فبالاجماع
اما سهوا فعند الاكثرين
هذا فى الكذب فيما يتلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه
دلالة قطعية لكن القاضى ابابكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب
عنهم سهوا ونسيانا فى الامور التبليغية بناء على انه لادلالة للمعجزة على عصمتهم
عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى
يأتى (**قوله** معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده) عمدا اوسهوا ولم يسمع خلاف
صريح فى ذلك غير أن الازار والخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول
الفقه لايفيد الاالظن ولاعبرة بالظن فى باب الاعتقاديات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول
بموجبه ممايفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهوأن بعض
الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع
وهو عد النبى عليه السلام من غير الانبياء اوغير النبى من
من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله
لايحتمل الزيادة ولاالنقصان (وكلهم كانوا مخبرين
مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة
(صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة
وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب
خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند
الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو
انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع
وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

ذنب كفر (**قوله** وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون
من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدى
الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى
فى حق الكل اذ فيهم من لاينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال
من ان الصدور لايستلزم الظهور ولافساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز
الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (**قوله** هذا كله) اى من قوله وكذا
عن تعمد الكبائر الى هنا
(**قوله** والحق منع مايوجب
النفرة) سواء كان ذلك
معصية لهم كالفجور اولا
كعهر الامهات فانه لاذنب
للانسان فى زنى امه لكن
الطبع يتنفر عن اتباع اولاد
الزنا خصوصا فى امر الدين
(**قوله** لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية) لان
اظهار الاسلام حينئذ القاء
النفس فى التهلكة ورد بانه
يفضى الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذا ولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة لعوز
الموافق او قلته وكثرة
المخالف وشوكته وايضا
منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ويقال من انه يجوز رفع
الخوف باعلام من الله كما قال فى حق نبينا ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ فجوابه ان العصمة غير
لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليه السلام ولم يسمع
من احدهم اظهارا لكفر (**قوله** فمصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر
لايلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه ان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا

وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع اوالعقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور
خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الامايدل
على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى
واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فيفوت مصلحة البعثة والحق منع مايوجب النفرة كعهر
الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة * ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل
عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب اومعصية فما كان
منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب
المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى
﴿ كنتم خير امة الآية ﴾

فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ﴿ ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك ﴾ يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما فى قوله تعالى ﴿ حتى تضع الحرب اوزارها ﴾ فالمرأد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المرأد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المرأد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الآخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها (**قوله** ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين) يريد اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذو ملة ودين فان الامة فى الاصل الدين قال الاخفش قوله تعالى ﴿ كنتم خير امة ﴾ ويريد اهل امة اى خير اهل دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز أن يكون لا بحسب الكمال فى الدين بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان افضل النبى لفضل امته فتأمل (**قوله** لايدل على كونه افضل من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما فى ابن آدم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بان فى اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام ﴿ من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب ﴾ وقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المرأد غير النبى عليه السلام كما اذا قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية فى الرسالة والنبوة لا فى الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع فى نفس

ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام ﴿ انا سيد اولاد آدم ولا فخر لى ﴾ ضعيف لانه لايدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على ما يدل عليه قوله تعالى ﴿ لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون * لايستكبرون عن عبادته ﴾

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لو اوتى ما اوتى فابتلى بما به ابتلى لصبر وشكر فنهى النبى عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عليه السلام قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ﴿ ولاتكن كصاحب الحوت ﴾ هو النهى عن الوقوع فى مثله واكتساب ما يفضى اليه وافضلية نبينا عليه السلام لاتقتضى ان يطيق البصر عليه البتة (**قوله** ولايستحسرون) اى لايعنون من حسر البعير وتحسر واستحسر اى اعنى فهو كقوله تعالى ﴿ يسبحون الليل والنهار لايفترون ﴾

ولايستحسرون ﴾ (لايوصفون بذكورة ولا انوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم * فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر ولايقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى

(**قوله** محال باطل) جمع بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تعالى (**قوله** تفريط وتقصير فى حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصى ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اختلفوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضا عن المعاصى (**قوله** بدليل صحة استثنائه منهم) فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله لامر بالسجود للملائكة حتى عوتبت بقوله تعالى ﴿ ما منعك الا تسجد اذ امرتك ﴾ (**قوله** قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ فى تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (**قوله** والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة) اذا لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصى بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما

غير التعليم باذنه تعالى (**قوله** وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هى فى تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفى الالفاظ الدلالة على تلك الاقسام واراد بتعدد تكثره الى العدد الذى عرفته فى صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده فى ترتب الثواب على قراءتها بل وفى بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (**قوله** يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا فى انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلاشبهة وسيفصل الكلام فيه (**قوله** واجب بان المرأد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت مافقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقال الله تعالى ﴿وماجعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس﴾ واجيب بالمرأد الرؤيا بالعين والمعنى مافقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام اوبالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

وقيل كان قبل سبع عشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراجان ماروواه مالك ابن صعصع وهو كان فى اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وماروواه ابوذر وكان فى المنام من بيت ام هانئ وبما اضافة عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر السماء (**قوله** فى الشهوات واللذات) اى المباحة (**قوله** من قبله) اى قبل الولى بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرمة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو مايقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل مايظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكأنهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المآل ولا السحر اما لانه تخييل وتمويه واراءة بما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (**قوله** والكتاب ناطق

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى يقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مانطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج عن الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش اوغير ذلك احاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رآى ربه بفواده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب مايمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد المعارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ماذكر (**قوله** آصف ابن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه (**قوله** بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون حينئذ بما الكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما فى انا فتغنى غناءها ويقع بعدها حينئذ الجملة الاسمية والفعلية كما فى بيت الحماسة * فبينا نسوس الناس والامر امرنا * اذا نحن فيهم سوقة نتنصف * وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله * بينا تعانقه الكما ورد عه * يوما اتيح لى جزئى سلفع * ولتضمنها معنى الشرط حينئذ لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجأة فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذ دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهى ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لها مقدما عليها او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجأة والعامل فى بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل فى بين

آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه ﴿ كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ﴾ (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران فى الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبى عليه السلام ﴿ آمنت بهذا ﴾ (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

معنى المفاجاة (**قوله** وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر أن يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الادراك ماوصل الى سمعه فتدبر (**قوله** والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقيقة نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى (**قوله** ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام) كانه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والالياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء اما الان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء فى وقت

وهو على المنبر فى المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذى هو صدق النبى عليه السلام فى النبوة

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبى عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح فى مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف فى تعيين افضلهم وفى خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة فى علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلواريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد فى ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا فى زمن النبى عليه السلام لا نعدل بابى بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبى عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهو لاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم (قوله من غير تلعثم) اى تمكث وتوقف كما روى انه عليه السلام قال ﴿ماعرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم﴾ واما عدم تردده فى امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما فى بيت ام هانئ بعد صلاة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانئ وقال ﴿مثل الى النبيون فصليت لهم﴾ وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هانئ بثوبه فقال عليه السلام ﴿مالك﴾ قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال ﴿وان كذبونى﴾ فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبى عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤى هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا أتصدقه على ذلك قال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذى فرق بين

من غير تلعثم وفى المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبى عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام ﴿لو كان عندى ثالثة لزوجتها لك﴾ (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

(الحق)

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه لفرط مهابته وغاية تصلبه فى الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة اصدق ولا ينطق فصله الا على مفصل الحق (قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال) حتى نكتفى فيه بالظن وتضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات الدينية او الدنياوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه (قوله فللتوقف جهة) لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع فى معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها آحادا متعارضة فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة (قوله وان اريد كثرة مايعده ذووا العقول من الفضائل فلا) لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم وكما لاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذو المنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها اولزيادة كميتها (قوله فى سقيفة بنى ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمى الرجل وبنو ساعد قوم من الخزرج

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات او كان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذووا العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام فى امامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد

(ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام «صلوا خلف كل بر وفاجر» ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة ولا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة على حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام فى عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام «لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل البقلة» فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهو سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام «لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه» وقوله عليه السلام «اكرموا اصحابى فانهم خياركم» الحديث ولقوله عليه السلام «الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى» ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة ونقل عن لعن النبى عليه السلام لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق

اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على ما قتل او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام «ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة وزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة» وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح «ان فاطمة سيدة نسا اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة» وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ويرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابى بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمر او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لدغ كاللفقاع فكانه نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولى درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبى كفر وضلال

نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهى) لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهى ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام «اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب» فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة (تحمل على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الآيات التى تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اى عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية (الحاد) اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التى دلت عليها

(قوله نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثانى زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة لمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبى ونبوته ما الترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا اقرب * فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغى ان يورده فى مباحث الفن قلت * لو سلم فليس جمع المباحث التى اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك نبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل (قوله عصمه منها) اى حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه للتوبة والاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكاليف عنه كما فى المذنب المغفور (قوله المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر) للفظ

(اذا)

النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر فى الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر

اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه فى اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافى خفاء المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمأنينة على الاصح (قوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص النصوص الدالة عليه بالامور الراجعة الى الحشر النفسانى بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لاينافى الحكمة كما فى امم السابقة (**قوله** وعن محمد انه لايكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر لا فان حرمة وطئ الحائض لمجاوره اعنى الاذى (**قوله** وفى استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (**قوله** وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره يكفره) لانه

عن محمد رحمه الله انه لايكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح ومن وصف الله بما لايليق به اوسخر باسم من اسمائه اوبامر من اوامره او انكر وعده اووعيده يكفر وكذا لوتمنى ان لايكون نبيا من الانبياء على قصد استخفاف اوعداوة وكذا لوضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لوجلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره بكفر وكذا الوافتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لوقال عند شرب الخمر اوالزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة اوبغير الطهارة معتمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لواطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) ﴿لانه لاييئس من روح الله الا القوم الكافرون﴾ (والامن من الله كفر) اذ لايأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان اوعاصيا لانه اما آمن اويائس ومن قواعد اهل السنة ان لايكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لاييئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن اواستحالة الرؤية اوسب الشيخين اولعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد﴾ والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة ويدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه اوبكفر غيره كفر (**قوله** والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة) اى من توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لايقول بتلك القاعدة

(يفصح)

يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع التى اكفر فيها بعضهم بعضاً اواجاب عنها محافظة على تلك القاعدة (**قوله** فمنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة) يقال لفلان رئى من الجن على فعيل اى مس ولفلان تابعة اى قرين من الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ماروى انه عليه السلام سئل عن الكهان فقال ليسوا بشئ فقالوا يارسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشئ يكون حقا فقال عليه السلام ﴿تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنى فيقرأها فى اذن وليه قرء الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة﴾ (**قوله** من ان الشيئية ترادف الوجود) يريد اوبلازمه (**قوله** مبنى على تفسير لفظ الشئ بانه الموجود) كما ذهب اليه الاشاعرة اوالمعلوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة بصرة او مايصح ان يعلم ويخبر عنه على ماوقع فى كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسماء للجسم

فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسبيل اليه للعباد الا باعلام منه اوبالهام بطريق المعجزة اوالكرامة اوالارشاد الى استدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك منه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامة كفر (والمعدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المحقق على ماذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان اريد ان المعدوم لايسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود اوالمعدوم اومايصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لايتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزئ بعمله لابعمل غيره ولنا ماورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال صلى الله عليه وسلم ﴿ما من ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه﴾ وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل ﴿فقال عليه السلام ﴿الماء﴾ فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام ﴿الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى غضب الرب﴾ وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لا قائل بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه ترتبه على دعائه كما قال الله تعالى ﴿رب انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم﴾ (قوله قال حذيفة) هى فى الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهى غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد فى اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله ﴿غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله﴾ (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة انه قال يارسول الله وما الدخان فتلا قوله ﴿فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس﴾ وقال يملأ مابين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ﴿ادعونى استجب لكم﴾ ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد مالم يدع باثم اوقطيعة رحم مالم يستعجل ﴿ولقوله عليه السلام ﴿ان ربكم حى كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا﴾ واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ﴿ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لايستجيب الدعاء من قلب غافل لاه﴾ واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى ﴿وما دعاء الكافرين الا فى ضلال﴾ ولانه لايدعو الله لانه لايعرفه لان وان اقربه فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض اقراره وماروى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب ﴾ فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس ﴿رب انظرنى الى يوم يبعثون﴾ فقال الله تعالى ﴿انك من المنظرين﴾ وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبى عليه السلام من اشراط الساعة) اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام ﴿انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات﴾ فذكر الدخان

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل فى اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت اوقد فيه ليس فيه خصاص (قوله والدجال) قد ورد فى الروايات انه رجل جسيم قصير افحج احمر اعور شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث فى الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (وقوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفى الحديث ﴿ان طولها سبعون ذراعا﴾ وعن ابى هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفى الحديث ﴿انها تخرج من صفا اول مايبدو رأسها ذات وبر وريش لايدركها طالب ولايفوتها هارب﴾ (قوله وطلوع الشمس من مغربها) عن ابى ذر قال رسول الله حين غربت الشمس ﴿اتدرى اين تذهب هذه﴾ قلت الله ورسوله اعلم قال ﴿فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها﴾ فذلك قوله ﴿والشمس تجرى لمستقر لها﴾ فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى بن مريم) وفى الحديث ﴿انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهى حيث طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله فى صفتهم ﴿لايموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح﴾ قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولايقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا فى اقفائهم فيدخل فى آذانهم فيموتون (قوله خسف بالمشرق) فى الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها (قوله وآخر

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف فى المشرق وخسف فى المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب

ذلك نار تخرج) هى غير النار التى ذكرها عليه السلام حيث قال ﴿ اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب ﴾ وعنه عليه السلام ﴿ ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا ﴾ (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله فى التلويح فحصل اربعة مذاهب الاول ان لاحكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ماادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين فى الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق الثانى ان الحكم معين ولادليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعى والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا فى ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض الرابع مافصله فى هذا الكتاب (قوله لما كان لتخصيص سليمان) والفهم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفى الحكم عماعدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه فى هذا الموضع بمعونة المقام كمالايخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لاقاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا او حكمه فى المسائل الاجتهادية ماادى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لايكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين اويكون وحينئذ اما ان لايكون من الله تعالى عليه دليل اويكون وذلك الدليل اما قطعى اوظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلاخلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور اوانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما

وقد اقيم الدلالة على ذلك فى موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التى هى احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى ﴿ وكلا آتينا حكما وعلما ﴾ فانه لو لم يكن اجتهاده فى هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام فى هذا المقام معنى ولايخفى انه لايتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لامثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لامظهر وايضا الحكم الاجتهادى قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولادلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص اوبمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ماذكره ومبنى هذا الدليل على ان القياس مظهر وان الحق فى الاحكام الثابتة بالنصوص بالمأخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والافدعوى الضرورة العقلية فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب بمجرد فضل

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه * الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ﴿ ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة ﴾ وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والافمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا فى الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر للحكم لامثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير * الرابع انه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسول الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه * الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

من الله مما لايكاد يوجه بل لايتصور معرفة ذلك بالنظر العقلى الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لماقيل من ان امرهم بسجوده لايدل على تفضيله عليهم اذلعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة لتميز المطيع من المعاصى اذلم يكن السجود فى عرفهم غاية فى التواضع و الخدمة بل بمنزلة السلام فى عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم الله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله ﴿كرمت﴾ يدل على انه اسجاد تكرمة اذلم يسبق مايدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثانى ان كل واحد من اهل اللسان الخ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة ﴿انى جاعل فى الارض خليفة﴾ تأملوا فى حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة فى استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا ﴿اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه ﴿علم آدم الاسماء كلها﴾ ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة فى فعله ثم عرض المسميات ﴿على الملائكة فقال انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين﴾ فيما زعمتم من انه لاحكمة فى استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب ﴿قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا﴾ قال ﴿يا آدم انبئهم باسمائهم﴾ بهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذلاقائل بالفضل (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ﴿ارأيتك هذا الذى كرمت على * وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾ ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ﴿ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾ والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولاخفاء فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر اوعيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذلاندعى فى هذه المسئلة ازيد من الظن اذلاقاطع فيه لانفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلاكلام فى انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطع واليقين ثم المذكور فى شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذلافضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ماعدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل) لايقال عبادة الملائكة اكثر و ادوم اذهم يسبحون الليل والنهار لايفترون والاخلاص الذى به قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانقول قد ثبت بالحديث ﴿ان افضل الاعمال احزها﴾ والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب مالايترتب على مايزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقى الصفات كونها اقوى وازيد فى الملائكة غير مسلم وماذكر فى بيانه لايفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفة

ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى ﴿علمه شديد القوى﴾ وقوله تعالى ﴿نزل به الروح الامين﴾ ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبل المجردات بل من قبيل الا
وكون كمالهم بالفعل ايضـا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا و

علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقى المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لاتفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لوفرض تمام جميع المقدمات لايفيدها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعدلو فرض صحتها وتمامها لاتدل الاعلى كثرة فضائلهم وكمالهم لاعلى كثرة ثوابهم عندالله كما هو المطلوب الذى يجتهدفى اثباته وفقناالله الفوز بهذالمرام * كما وفقنا لاختتام الكلام * ثم الحمد حق الحمد * لمن له حق الحمد * والشكر جل الشكر * لمن له كل الشكر * والصلاة اطراه * لمن افلح من اطراه * على محمد خيرالبرية * وعلى متبعية على الملة الحنيفية * السمحة البيضاء النقية * تمت بعون الله تعالى *

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن ﴿ يستنكف المسيح
عبدالله ولا الملائكة المقربون ﴾ فان اهل اللسان
من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه ال
اذالقياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى
لايستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان و
السلطان ولا الوزير ثم لاقائل بالفضل بين عيسى عليه
وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى است
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل
ان يكون ابناله لانه مجرد لا اب له وقال الله
﴿ وابرئ الاكمه والابرص واحي الموتى ﴾ بخلاف
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لايستنكف من
المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى وهم ال
المقربون الذين لااب لهم ولاام لهم ويقدرون با
تعالى على افعال اقوى واعجب من الابراء الاكمه والابر
واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد
واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف
والكمال ولا دلالة على افضلية
الملائكة والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب
م م
م